Digitized by Google

Library of

Princeton University.

G. v.
Buchhandlu
in
(Kehdenb

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

# Ernst Platners
# Philosophische
# Aphorismen

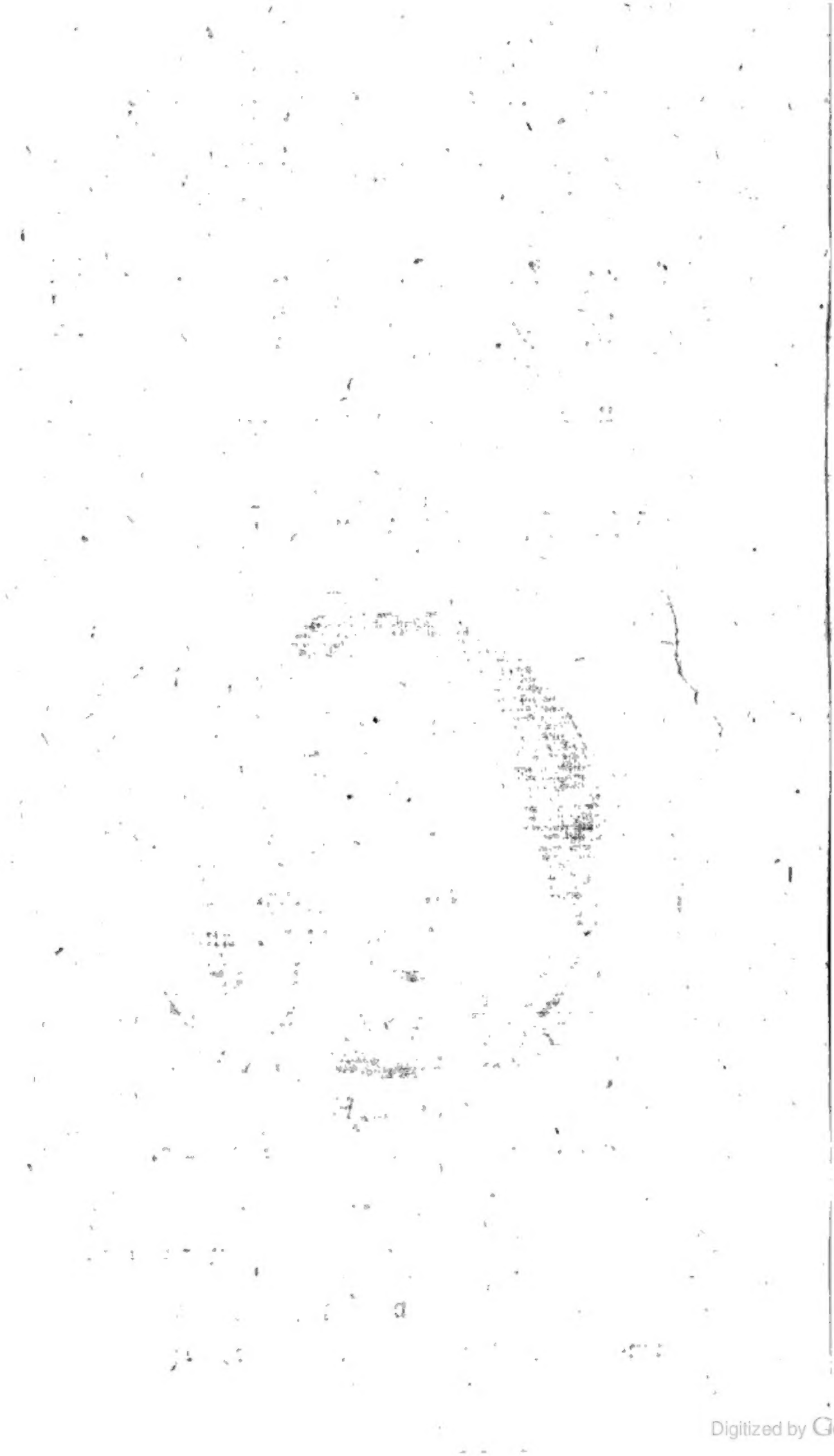
nebst einigen Anleitungen
zur
philosophischen Geschichte.

Ganz neue Ausarbeitung.

Erster Theil.

Leipzig,
im Schwickertschen Verlage, 1793.

Digitized by Google



Digitized by Google

# Vorrede.

Der erste Theil meiner philosophischen Aphorismen, welchem der andere, ebenfalls nach einer neuen Handschrift abgedruckt, unverzüglich nachfolgen wird, erscheint hier wiederum in einer völlig veränderten Gestalt. Ungeachtet es mir sehr unangenehm war, mich durch diese Arbeit in der Herausgabe des andern Bandes der N. Anthropologie gehindert zu sehen: so konnte ich mich doch, zumal in den gegenwärtigen Konjunkturen, durchaus nicht entschließen, es bey einer sogenannten verbesserten Auflage bewenden zu lassen.

Daß in der letzten Ausgabe die Rücksichten auf die Kritik der reinen Vernunft so sparsam und unbedeutend waren, das hatte einen sehr natürlichen Grund: ich hatte dazumal das neue System und sein Verhältniß gegen andere noch gar nicht genugsam durchgedacht. Meine Ausarbeitung war schon so gut als fertig, da Kants Werk erschien: mithin konnte ich weiter nichts thun, als während dem Drucke, der noch überdem durch andere Geschäfte mehrmalen unterbrochen wurde, in der Eil einige Hauptsätze daraus andeuten; zu deren Er-

7-28-26 L. S. Pluder Lindenau 2 v. 5 7.20
(RUPPE) 6179 101 1793 v.1 598145
Digitized by Google

örterung ich für meine Vorträge etwa besonders veranlaßt seyn wollte; oder die ich auch, um einer gewissen Wohlanständigkeit willen, nicht glaubte mit Stillschweigen übergehen zu dürfen. Desto mehr habe ich es mir zur Obliegenheit gemacht, dasselbe jetzt allenthalben so viel in Betrachtung zu ziehen, als es die Grenzen meines Plans nur verstatten wollten.

„Aber, (so höre ich manchen sprechen), warum geht der Verfasser nicht seinen Weg ruhig fort, ohne sich daran zu kehren, was Kant und alle Kantianer sagen?“ Ich bekenne, daß ich in der Philosophie kein Freund von der Art Originalität bin, welche sich überall mit Ansprüchen auf eigene Ideen hervordrängt, und das, was andere gedacht haben, entweder nicht kennt, oder keine Kenntniß davon zu nehmen affektiert. Ein System, welches einen so bedeutenden Mann zum Urheber und so viele schätzbare Männer unter seinen Nachfolgern hat, muß, schon voraussetzlicher Weise, neue und wichtige Ideen enthalten, die eine ernsthafte Erwägung verdienen und auch da noch interessant seyn werden, wo sie großen Zweifeln ausgesetzt sind. Und überdem ist mir nichts so wenig unerwartet, als daß andere mehr sehen und richtiger urtheilen, denn ich. Man philoso-

Digitized by Google

phiere nur fürs erste über die Philosophie selbst: das macht aller Selbstgenugsamkeit im Denken ein Ende.

Mit diesen Gesinnungen habe ich Kants Schriften gelesen; und da es niemals mein Gedanke, vielweniger mein Plan gewesen war, eine Sekte zu stiften, oder mich an eine andere anzuschließen: so las ich frey von allen den Leidenschaften, welche neuen Lehrformen hier unbillige Widersacher zuzuziehen, dort voreilige Bewunderer und Anhänger zu erwecken pflegen: ich gab nur Acht, wie die Gründe auf meine Ueberzeugung wirkten; ohne daran zu denken, was ich gewinnen, oder verlieren möchte, wenn sie wahr wären.

Man glaube nicht, daß ich bey dieser Versicherung meiner Unpartheylichkeit die Absicht habe, für die Einwürfe, die ich Kanten in diesem Bande mache, ein desto günstigeres Vorurtheil zu erwekken. Ehe man mir eine solche Politik zutraute, müßte man doch wohl fürs erste wissen, in welchem Grade es meinem eignen System gemäß wäre, das Kantische zu widerlegen.

Im Ernste wird es mir schwer, mich zu überreden, daß ich Kants Gegner sey, oder daß Er einen einzigen wohlverstandenen Lehrsatz derjenigen Philosophie bestreite, der ich zugethan bin. Es

giebt, so denke ich, nur eine Philosophie; und das ist die wahre: welche zu ihren Untersuchungen von dem Grundsatze ausgeht, daß Gewißheit des menschlichen Erkenntnisses erweislich ist, nur in Beziehung auf das Erkenntnißvermögen; und am Ende ihrer spekulatifen Laufbahn sich in den Gedanken zurückzieht: Erfahrung, gemeiner Menschensinn *) und Moralität — das ist in unserer ganzen irdischen Weisheit das Beste. Diese wahre Philosophie will Kant; diese wahre Philosophie will ich. Denn jene zwey Hauptsätze sind, dafern ich nicht ganz falsch sehe, der eigentliche Zweck der Vernunftkritik; und was mein System betrifft, so ist der erste mehrmalen förmlich von mir aufgestellt worden: und im übrigen habe ich durch die Art, wie ich die metaphysischen Spekulazionen behandelt, deutlich genug an den Tag gelegt, daß ich gegen den andern gar nichts einwende. Hat vielleicht diese neue Ausarbeitung meiner Aphoris-

*) So viel Böses auch Kant von diesem gemeinen Menschensinne, unter dem Namen des gesunden Verstandes hin und wieder zu sagen scheint, (er weiset ihn nur von dem Richteramte in der Metaphysik zurück): so ist doch auf der andern Seite seine Theorie der Urtheilskraft, und dann auch insbesondere das, was er von dem doktrinalen Glauben lehrt, eine sehr deutliche Hinweisung auf die großen Rechte desselben in unserer irdischen Denkart.

Digitized by Google

men, vor der letztern, dadurch einen wesentlichen Vorzug erlangt, daß ich mich über jene wichtigen Punkte bestimmter erklärt und freyer eröffnet habe; findet man, daß jetzt auf der einen Seite mein Mißtrauen in die Kräfte des menschlichen Verstandes zu einem selbstständigern Skeptizismus, und auf der andern meine Zuversichtlichkeit in der Behauptung des subjektif Wahren zu einem geordnetern Lehrgebäude gediehen ist: so versteht es sich, auch ohne mein Geständniß, daß Kants Schriften durch den Stoff, den sie mir zum Nachdenken verliehen, und selbst durch den Reiz, mit welchem sie meinen Widerspruch weckten, dazu sehr viel beytragen konnten. Wirklich hat mich, nächst Tetens Versuchen über die menschliche Natur, kein neuerlich herausgekommenes philosophisches Buch so sehr interessiert, als Kants Kritik der Vernunft. Hätte das zuerst genannte Werk sich selbst etwas mehr angekündigt, (seitdem ich den würdigen Verfasser persönlich kenne, kann ich mir das sehr gut erklären); wäre es, so wie das Kantische, gerade in einem Zeitpunkte erschienen, wo mehrere denkende Köpfe durch ihre Einsichten geneigt und durch ihre litterarischen Verhältnisse vermögend waren, eine Revoluzion in der Philosophie zu unterstützen: sehr leicht hätte es auf das Zeitalter den Grad des

Einflusses haben können, den wir durch die Redensart, Epoche machen, auszudrücken pflegen.

Wiederum auf den Gesichtspunkt zu kommen, aus welchem meine Einwendungen gegen die Vernunftkritik angesehen werden sollen: so gehen sie nicht Kants Philosophie, sondern nur sein Lehrgebäude an. Das, was man die Philosophie eines Weltweisen nennt, beruhet in der Art, wie er das menschliche Erkenntnißvermögen würdigt, und denn dasjenige festsetzt, was theils nach logischen Gründen, theils in moralischen Rücksichten, für wahr angenommen werden soll: aus den dialektischen Anstalten, die er vorkehrt, um seine Philosophie zu bewähren, wird das Lehrgebäude. Der Unterschied ist ungefähr wie Religion und Theologie. Unter Kants Philosophie verstehe ich das, was er im Grunde meint: das was er sagt und abhandelt, um dieses geltend zu machen, rechne ich zu seinem Lehrgebäude. In jener, glaube ich ganz mit ihm übereinzustimmen: in diesem treffe ich eine Menge von Lehrsätzen an, die mir der Art von Demonstrazion, womit er sie ausrüstet, einestheils nicht fähig, anderntheils, für den Zweck seiner Kritik, nicht bedürftig scheinen. Daß zu Kants Philosophie das Kantische Lehrgebäude erfoderlich war: davon werde ich mich so wenig überzeugen,

als daß nur allein die Pyrrhoniſche Methode, welche Sextus in ſeinen Hypotypoſen vorzeichnet, zu Pyrrhons Reſultaten führen könne. Arceſilas kannte dieſe Methode nicht, wußte nichts von den zehn Argumenten *), nichts von allen den techniſchen Wörtern, Formeln und Regeln der ſkeptiſchen Schule: und nichts deſtoweniger war, ſelbſt nach dem Geſtändniß des Sextus, Pyrrhons Philoſophie auch die ſeinige. Im Gegentheil begreife ich ſehr gut, wie einer das ganze Kantiſche Lehrgebäude in ſeinem Kopf und in ſeiner Feder abgeformet haben könne, ohne Kants Philoſophie zu überſehen. Herr Reinhold, mag wohl ſo etwas bey einem Kantianer denken, indem er dieſen Namen ſchlechterdings verbittet.

Was nun das Kantiſche Lehrgebäude betrifft: ſo ſtreite ich weniger gegen die Sätze, die es enthält, als gegen den Dogmatiſmus, mit welchem es dieſelben vorträgt.

Wenn ich von Kants Dogmatiſmus rede, ſo habe ich vornehmlich ſeine Aeſthetik und Analytik im Sinne, und die demonſtrierte Theorie des menſchlichen Denkens, welche darinnen vorgetragen wird. Es iſt mir durchaus unbegreiflich, wie Kant, oder irgend ein Weltweiſer, ſich rühmen dürfe, die allein

*) Ich meine die ſo genannten τροπους της ἐποχης.

möglichen Quellen unserer Vorstellungen entdeckt, die innere Natur der dabey zum Grunde liegenden Fähigkeiten vollkommen richtig bestimmt, und die Schranken einer jeden einzelnen sowohl, als aller insgesammt, aufs genaueste ausgemessen zu haben. Daß die Anlagen der sinnlichen Anschauung und des Verstandes ganz von einander getrennt sind; daß jene in Raum und Zeit, diese in zwölf Kategorien bestehen; daß Raum und Zeit bloß in uns, und außer uns nichts sind; daß der Kategorien, in Verhältniß gegen die Gattungen der Urtheile, nicht mehrere und nicht wenigere und auch keine andern statt haben können; daß sie gerade so, wie sie zum Behufe der Logik angenommen werden, leer und entblößt von allen räumlichen und zeitmäßigen Prädikaten — in der Seele, oder in dem Gemüthe — daliegen, mit diesen durch solche und solche Künste eines so genannten Schematismus erst vereinigt und also versinnlicht werden müssen; — stellte Kant diese und ähnliche Sätze nur als vernünftige Hypothesen, nur als Vorschläge zu einer Erklärung des Erkenntnißvermögens auf: so mußte man ihm die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß seine Theorie allerdings viel für sich habe und, in Ansehung des dialektischen Gebrauchs, große Vortheile besitze. Indem

er aber damit ein unerschütterlich festes Lehrgebäude aufgeführt zu haben vorgiebt: so reizt er den Vorwurf des Dogmatismus desto stärker gegen sich, je zuversichtlicher er die Beschämung des Dogmatismus als den Hauptzweck seines kritischen Unternehmens ankündigt. Hier nur ein einziges Beyspiel anzuführen: so stellt er sich ja, indem er apodiktisch beweisen will, daß Raum und Zeit außerhalb unserer Vorstellungsart in keiner Bedeutung existieren können, ganz den gewöhnlichen Metaphysikern gleich; mit denen er sonst jede Aehnlichkeit so sorgfältig vermeidet. Mit welchem größern Rechte darf Kant bestimmen, was in den schlechterdings unbekannten Dingen an sich nicht statt findet, als Wolf, was in ihnen statt findet? Die Unmöglichkeit von einem transzendentalen Objekt dieser Vorstellungen vermag er doch auf keine Weise darzuthun: wenn man ihm auch die sinnliche Unerkennbarkeit desselben eingesteht. Ist aber das sinnlich Unerkennbare mit dem Unmöglichen einerley: wie darf er Dinge an sich gelten lassen? Oder warum ist es mehr unmöglich, daß Dinge an sich Verhältnisse unter einander haben, als daß sie existieren? Wollte der scharfsinnige Verfasser der Kritik mit einem Beyspiele der kritischen Mäßigung vorangehen: so durfte er hier

dünkt mich, nicht mehr sagen, als so viel: »liegt auch unsern Vorstellungen von Raum und Zeit etwas in der Außenwelt zum Grunde: so werden doch auf jede Weise zu diesen Vorstellungen Anlagen vorausgesetzt. Diese Anlagen sind allein hinreichend, jene Vorstellungen zu erklären: und im übrigen ist die Frage, ob ihnen etwas in der wirklichen Welt entspricht, eine bloße Spekulazion; über die sich mit apodiktischer Gewißheit, zwar nichts verneinen, aber auch eben so wenig etwas behaupten läßt.«

Nicht weniger Dogmatiker ist Kant in der Darstellung seiner kritischen Resultate. Man erinnere sich nur unter andern, wie er den Idealismus widerlegt, und für die alleinige Objektivität des Erfahrungserkenntnisses streitet. Hat nun aber Kant apodiktisch bewiesen, daß etwas außerhalb unsern Vorstellungen existiere? Daß wir etwas außerhalb denselben denken müssen, daran hat noch nie ein Mensch gezweifelt. Und eben so unbefriedigt läßt er mich da, wo er den Vorzug des Erfahrungserkenntnisses förmlich demonstrieren will. Denn er zeigt mir ja nimmermehr den Grund, warum die Denkart der Erfahrung, (indem alles in ihr, selbst ihre Gegenstände nicht ausgenommen, am Ende bloß subjektiv ist,) mehr ob-

jektife Gültigkeit haben ſolle, als die Denkart der Vernunft; deren Ideen mich doch auch auf ein Objekt hinweiſen, wenn gleich das Objekt, wie mein würdiger Freund Reimarus*) ſich ausdrückt, nicht etwas Langes und Breites iſt. Indeſſen wird jeder unbefangene Denker und keiner williger, als der ſkeptiſche, eingeſehen, daß Erfahrung mehr iſt als Spekulazion: aber ſobald wir dieſe ausgemachte Wahrheit aus der Natur des Vorſtellungsvermögens herleiten und förmlich demonſtrieren wollen: dann bringen wir allerley Zweifel zur Sprache; welche, wenn ſie wiederum ſelbſt dogmatiſch behandelt werden, ſehr leicht den Erfolg haben können, daß die Spekulazion nun mit der Erfahrung von gleichem Range zu ſeyn ſcheint, und alſo der Vorzug der letztern, der in dem höhern Grade der Ueberzeugung genug entſchieden war, ungewiß wird. Nur ſchränkt Kant durch die Art, wie er die Begriffe, Urſache und Kraft darſtellt, die mittelbare Erfahrung ſo ſehr ein, daß außer der unmittelbaren wenig übrig bleibt.

Eine andere Art von Ausſtellungen, die ich über die Vernunftkritik gemacht habe, betrifft bloß den Ton, in welchem ſie ihre zum Theil

*) Gründe der menſchlichen Erkenntniß.

sehr treffenden Wahrheiten zu sagen pflegt. Zum Glück äußert sie sich zuweilen, wenn sie sich — ich weis nicht, soll ich sagen vergißt — oder bestimmt — auf eine solche Weise, daß in der Hauptsache kein Mißverstand erwachsen kann; dafern man nur der Pflichten eines billigen Auslegers nicht uneingedenk ist. Ob ich nun wohl in diesen mildern Stellen deutlich sehe, was Kant sagen will, und mich durch das nicht irren lasse, was er in andern härtern zu sagen scheint: so habe ich doch hin und wieder in diesem Bande gezeigt, daß man aus einigen seiner Behauptungen sehr anstößige Folgerungen ziehen kann, sobald man diese eben so hart ausdrücken will, wie er jene. Und, dem strengen Auslegungsrechte nach, ist nichts dagegen, daß man sich an die Worte hält. Denn so unanständig es auch seyn mag, auf Konsequenzen auszugehen: so kann man doch auch auf der andern Seite das, was in den Gedanken eines Schriftstellers liegt und aus ihnen folgt, nicht anders darstellen, als indem man Worte und Sätze in andere Worte und Sätze auflöst: das bringt die Natur unsers Schließens so mit sich, welches großentheils eine Sache der Sprache ist. Der Kants Gegnern so vielfältig gemachte Vorwurf, daß sie ihn falsch verstehen, schien mir

meist immer nur dieses sagen zu wollen, daß sie die Konklusionen seines Systems mehr nach den Redensarten, als nach dem Sinne der Prämissen einrichten Aber warum müssen doch die Redensarten härter seyn, als der Sinn? Wer z. B. sagt, Kant ist ein Idealist, der meint richtig zu urtheilen, weil er diesen Ausdruck über Kants Lehrbegriff, durch Kants Ausdrücke über den Grund der sinnlichen Vorstellungen zu rechtfertigen weis. Hätte Kant immer nur so viel gesagt, als er sagen wollte: seine Schriften würden wenig Widerspruch gefunden haben.

Und nun noch eine Frage: Sollte nicht ein wohlverstandner Skeptizismus aus allen diesen Streitigkeiten der natürlichste Ausweg, und zugleich auch zur Besänftigung aller dogmatischen und kritischen Leidenschaften in der Philosophie das vernünftigste Mittel seyn? Was können wir doch unter den Titeln, Logik und Metaphysik, Kritik der Vernunft u. s. w. was können wir überhaupt unter dem Titel, Philosophie, anders leisten wollen, als daß wir, die allein unbezweifelte Wirklichkeit unserer Vorstellungen vorausgesetzt, die Geschichte derselben getreu aufzeichnen, und denn das als für den Menschen wahr und gewiß

erweisen, was in der menschlichen Denkart, sofern sie uns, theils als niederes, theils als höheres Erkenntnißvermögen erscheint, die Ueberzeugung von Wahrheit und Gewißheit mit sich führt? Auf jeden Fall will ich alles, was ich in dem gegenwärtigen Bande demonstriere, aus diesem Gesichtspunkte angesehen wissen: finden sich hie und da Redensarten, welche mit einer völligen Zurückziehung von allem Dogmatismus nicht übereinstimmen: so bitte ich, sie dieser Erklärung gemäß auszulegen.

Die Vorreden zu den vorigen Ausgaben habe ich nicht wieder abdrucken lassen: sie enthalten nichts als Anzeigen von einem Plane, der nicht mehr statt findet. Inhalt und Verzeichniß der Schriftsteller bleibt zu dem andern Theile.

Leipziger Michaelismesse 1792.

# Philosophische Aphorismen.

## Erster Theil.

A

W
treten
derten
Bewußt
zum Ge
ihm ruh
ist die N
stimmun
Verhält
Bestimm
tigen de
lichen

# Allgemeine Einleitung
## in beyde Theile.

§. 1.

Wenn der Mensch, statt in die Welt einzutreten mit unvollendeten Werkzeugen und gehinderten Kräften der Seele, auf einmal mit klarem Bewußtseyn erwachte, zum Anblick der Welt und zum Gefühl seines Daseyns: nimmer würde in ihm ruhen der Reiz dieser großen Fragen: Was ist die Welt? ihr Ursprung, ihre Natur, ihre Bestimmung? und was ist in der Welt des Menschen Verhältniß? seine gegenwärtige und zukünftige Bestimmung? Mehr als alles würde ihn beschäftigen der Gedanke des, allenthalben in der sterblichen Schöpfung, ihm angekündigten Todes.

§. 2.

Der gebohrne Mensch wächst, unter der allmähligen Entwickelung seines Körpers und seiner Seele, und früh eingenommen, durch Erziehung und Beyspiel, von dargebotenen Meinungen, halb träumend heran mit dem Schauspiele der Welt und mit dem Gefühle seines Daseyns. So

schwächt unvermerkte Angewöhnung an die Gegenstände des Nachdenkens, und leidendlich erzeugtes Glauben, den Reiz jener großen Fragen (1); meist bis zur völligen Gedankenlosigkeit des ganzen Lebens.

(1) Ueber die frühe Verwahrlosung des Verstandes und die daher entstehenden Hindernisse des Denkens, erklärt sich Cicero als ein wahrer Philosoph, Tusc. III. 1. 2. Nunc autem simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo prauitate et in summa opinionum peruersitate versamur, ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur. Cum vero parentibus redditi, tum magistris traditi sumus, tum ita variis imbuimur erroribus, ut vanitati veritas, et opinioni confirmatae ipsa natura cedat. Accedunt etiam poëtae, (unter Poeten müßte man hier unserm Zeitalter gemäß und dem eigentlichen Sprachgebrauche zuwider, alle die Leute verstehen, welche falsche Lehren, sey es in Versen, oder in Paragraphen, in Gesängen, oder in Kapiteln, vortragen, und denselben durch Beyhülfe erregter Gemüthsbewegungen, z. B. Entzückung, Furcht, Eingang zu verschaffen wissen;) qui cum magnam speciem sapientiae prae se ferunt, audiuntur leguntur — &c.

§. 3.

Wer, bey allen jenen merkwürdigen und wahren Ursachen der Gedankenlosigkeit (2), dennoch wachet und denket; gereizt durch eine innere Unruhe der Seele und angetrieben durch ein dunkel gefühltes Interesse: in dem ist philosophi-

scher Geist. Und wer die Fähigkeiten besitzt, welche diese Art des Nachdenkens erfodert, der hat philosophischen Kopf. Philosophischer Kopf, beseelt durch philosophischen Geist, ist philosophisches Genie. Der philosophische Geist ist größer, wenn er in sich selbst wachet, als wenn er von außen erweckt wird; der philosophische Kopf vortrefflicher, wenn er von der Natur organisiert, als wenn er durch die Kunst gebildet ist.

§. 4.

Der philosophische Geist (3) ist nichts anders, als eine größere Wirksamkeit des der menschlichen Seele inwohnenden Triebes nach Erkenntniß der Welt, (M Anthropol. §. 644, 1133, 1134); welcher in dem größern Theile der Menschen schlummert; entweder weil das Geräusch thierischer Gefühle und Begierden ihn übertäubet, oder weil irdische Kenntnisse und Beschäftigungen ihn schwächen. Zuweilen erstickt ihn auch der Druck einer ungünstigen Organisazion.

§. 5.

Wer philosophischen Geist (4) hat ohne philosophischen Kopf (3), der ist kein Philosoph. Wird aus dieser Unfähigkeit zu deutlichen, geordneten Begriffen, entweder durch verdorbenen Geschmack, oder durch äußerliche Verhältnisse, Hang zu dun-

keln und verworrenen: so bildet sich, statt eines Philosophen, ein Schwärmer.

Alle theoretische Schwärmer, die es wirklich, mit Originalität des Kopfes und des Herzens, sind, (denn weder von den Betrogenen, noch von den Betrügern ist hier die Rede), fühlen den Trieb des Forschens in sich, der das Wesen des philosophischen Geistes ausmacht: aber sie sind, indem es ihnen übrigens nicht an eigenen Ideen mangelt, keiner deutlichen Begriffe fähig. Sie haben Geist, aber keinen Kopf; und in sofern sind sie doch mehr werth, als so viele hundert Andere, die weder Geist, noch Kopf haben. Die Schwärmerey ist meistentheils verfehlte Philosophie.

§. 6.

Wer philosophischen Kopf hat ohne philosophischen Geist (3), der weis sich entweder, mittelst einer lebhaften Einbildungskraft und mit Beywirkung des Ehrgeizes, (so wie ein Schauspieler in einen Karakter,) in die Denkart einer Seele zu versetzen, welche den Reiz jener großen Fragen (1) wirklich in sich empfindet, und in sofern die Philosophie mit Geist zu behandeln; und ist ein philosophischer Komödiant: einen solchen erkennt man an seinem Karakter und Wandel. Oder das wahre Interesse des philosophischen Nachdenkens ist ihm, weder aus seinem eigenen Gefühl, noch aus der Vorstellung des Gefühls anderer, sondern höchstens nur aus kalten Sätzen bekannt, in welchen jene Fra-

gen als Aufgaben der philosophischen Wissenschaft vorkommen; indem er dabey die Geschicklichkeit besitzt, das von andern Gedachte zu verstehen, und das Selbstdenken methodisch nachzumachen: das ist ein philosophischer Gelehrter von der gewöhnlichen Art; dessen Philosophie, sofern er sie gelernt hat und subjektivisch betrachtet, bloß historisch, wiewohl objektivisch betrachtet, vernunftmäßig ist *). Sein Kopf ist, in Ansehung des gefaßten Systems ein Abdruck eines andern Kopfes; in Ansehung dessen, was er selbst methodisch hervorbringt, eine Denkmaschine. Jedoch sieht man eine gewisse Art des Selbstdenkens auch in solchen Köpfen, die weder wirklichen, noch angenommenen und vorgegebenen philosophischen Geist besitzen.

*) Eine sehr richtige Bemerkung von Kanten; Cr. d. r. V. S. 864.

## §. 7.

Jene großen Fragen über das Räthsel der Welt und des menschlichen Verhältnisses (1), sind der erste und dringendeste Gegenstand des Nachdenkens. Eine Reihe geordneter Untersuchungen darüber, mit Rücksicht auf die höchsten Allgemeinbegriffe und Grundsätze der Vernunft, ist

Philosophie in der höhern Bedeutung; — oder Metaphysik.

Kant (Cr. d r. V. S. 868) scheint nicht abgeneigt, der Moralphilosophie (in der von ihm beliebten Bestimmung des Worts) diesen Vorzug einzuräumen, daß sie Philosophie in der höhern Bedeutung sey. Da in dem System dieses Weltweisen das Räthsel der Welt und des menschlichen Verhältnisses bloß nach praktischen, nicht nach theoretischen Grundsätzen, folglich durch die Moralphilosophie wenigstens gewissermaßen, durch die Metaphysik aber gar nicht erklärbar ist: so vertritt, was die Beantwortung jener großen Fragen (1) anlangt, bey ihm jene die Stelle von dieser. Und so bin ich doch in dem Satze mit Kanten einig, daß das Philosophie in der höheren Bedeutung ist, was den Menschen über seine ganze Bestimmung — aufklärt — oder beruhigt. Uebrigens soll das hier gesagte noch keine Definizion der Philosophie seyn; s. die Anm. z. 19. §.

§. 8.

Die Allgemeinbegriffe und Grundsätze der Vernunft sind der Grund, auf welchen die Metaphysik ihre Untersuchungen bauet (7): der Gegenstand derselben ist die Welt und des Menschen Verhältniß in ihr (1); und das Resultat, nach welchem sie hinstrebt, ist Gott, Glückseligkeit und Unsterblichkeit.

§. 9.

Macht man die höchsten Allgemeinbegriffe und Grundsätze der Vernunft (7. 8) zu einem besondern Gegenstande, und die dahin einschlagenden

Erklärungen, Eintheilungen u. s. w. zu einem abgesonderten Lehrstück: so heißt dasselbe Ontologie. Eben so kann man, wenn man will, auch die Hauptuntersuchungen abtheilen in verschiedene Lehrstücke, und ihrem Inhalte gemäß benennen: Kosmologie, Psychologie, Theologie.

§. 10.

Natürlich und höchst wichtig ist der Zweifel: ob und wiefern die Allgemeinbegriffe und Grundsätze der Vernunft, auf welche die Metaphysik ihre Untersuchungen bauet (8), vollkommne, d. h. an sich nothwendige Wahrheit und apodiktische Gewißheit mit sich führen; ob also und wiefern der Mensch zur Verhandlung jener großen Fragen (1) fähig und zur Entscheidung derselben befugt sey: mit andern Worten? ob und wiefern Metaphysik (7) als Untersuchung nützlich, und als Resultat oder System möglich sey?

§. 11.

Dieser Zweifel (10) veranlaßt, wegen des Zusammenhanges, in welchem die Vernunft mit dem Erkenntnißvermögen überhaupt stehet, zu einer genauern psychologischen und kritischen Untersuchung des gesammten menschlichen Erkenntnißvermögens. Und die pragmatische Geschichte des menschlichen Erkenntnißvermögens, welche aus dieser Unter-

ſuchung erwächſt, iſt Logik in der weiteſten Bedeutung; (ſ. die Anm. z. 21. §.)

§. 12.

Dann erſt, nachdem der Menſch beendigt hat jene höhern und dringendern Unterſuchungen der Metaphyſik (7), und die darauf ſich beziehende Zergliederung und Prüfung des Erkenntnißvermögens (11), iſt es natürlich, daß er auch nachdenke über die Verhältniſſe und den Gebrauch des irdiſchen Lebens; und durch Nachdenken ſich Begriffe und Grundſätze bereite, welche ihn darüber aufklären und belehren. Dieſes iſt der Inhalt und Zweck der ſogenannten praktiſchen Philoſophie; (ſ. die Anm. z. 18. §.)

§. 13.

Indem nun von dem Menſchen vorausgeſetzt wird, daß Glückſeligkeit der Endzweck der Welt und alſo auch des irdiſchen Lebens iſt; ſey es nun, daß dieſe Vorausſetzung durch die Metaphyſik bewieſen, oder ihr nur von derſelben nicht widerſprochen wird; ſey es, daß man ſie als dogmatiſch gewiß erkennt, oder als praktiſch nothwendig annimmt: ſo entſtehen, in Anſehung der Verhältniſſe des irdiſchen Lebens, vier Aufgaben, welche verhandelt werden in eben ſo vielen Theilen der ſogenannten praktiſchen Philoſophie (12).

§. 14.

1. Welches sind die Förderniſſe und Hinderniſſe der Glückſeligkeit jedes Einzelnen und der Welt überhaupt, in der ſittlichen Natur des Menſchen? (in dem Gebrauche ſeiner Vernunft und ſeiner Sinnlichkeit). Dieſe Aufgabe führt zu Erklärungen der ſittlichen Verbindlichkeiten und Antriebe; wiefern ihr Grund durch die Vernunft eingeſehen und ihre Ausübung durch die Sinnlichkeit theils unterſtützt, theils geſchwächt werden kann. Daraus entſteht eine Lehre von den Verbindlichkeiten, Antrieben und Fähigkeiten zur Tugend, und von dem Unterſchiede des tugendhaften, und untugendhaften Karakters. Moralphiloſophie.

§. 15.

2. Wenn auch die allgemeine Verbindlichkeit des Menſchen zur Tugend, überhaupt und ohne Einſchränkung, apodiktiſch erwieſen iſt und unnachläßlich geboten durch die Vernunft (14); da jedoch bey der Unzuverläſſigkeit des menſchlichen Verſtandes und Willens, (wäre es auch in einem reinen Stande der Natur, und bey einer andern Art von Menſchheit möglich), allenthalben zu beſorgen ſind Anmaaßungen und Gewaltthätigkeiten, wenn jeder Menſch das Befugniß hat den andern zu zwingen zur Erfüllung aller ſittlichen

Verbindlichkeiten: welches ist die Hauptverbindlichkeit des Menschen in der Gesellschaft, ohne deren Erfüllung der Stand der Gesellschaft nicht bedenklich ist, und zu deren Leistung folglich ein jeder das Recht haben muß, den andern mit Gewalt zu zwingen? Und wie entstehen aus dieser Hauptverbindlichkeit alle übrige, welche eben diese Zwangsrechte ertheilen? Philosophisches Gesellschaftsrecht *). Wenn Völker als Personen betrachtet und ihre rechtlichen Verhältnisse, denen von einzelnen Menschen analogisch, bestimmt werden: so heißt es Völkerrecht.

*) Reines Naturrecht wäre noch ganz etwas anders; s. das dem II. Th. angehängte Gespräch.

§. 16.

3. Uebermacht erklärt zwar von den meisten Staaten den Ursprung, und Despotismus von vielen die Verfassung, als aus historischen Thatsachen. Philosophisch aber, d. h. mit Rücksicht auf Grundsätze, die durch Thatsachen nur verletzt, aber nicht aufgehoben werden, wird in jedem Staate vorausgesetzt: 1) ein Vereinigungsvertrag freyer, selbstdenkender und in die Zukunft sehender Menschen, aus welchem die Gesellschaft und derselben Grundverfassung entstand; 2) ein Unterwerfungsvertrag der also Vereinigten, in welchem die gegenseitigen Rech-

te der Regentschaft und der Bürger bestimmt enthalten seyen. Demnach entstehet die Aufgabe: Welches sind die Rechte der Regentschaft und der Bürger in einem Staate, so wie freye, selbstdenkende und zugleich in die Zukunft sehende Menschen dieselben festsetzen würden, mit gleichmäßiger Hinsicht auf die Gefahren des Despotismus und auf die Greuel der Anarchie? Die Auflösung dieser Aufgabe, und die Anwendung auf die wichtigsten Stücke der politischen Grundverfassung ist das philosophische Staatsrecht.

§. 17.

4. Wenn ein Staat gedacht wird, als vorhanden und in seiner Grundverfassung geordnet: welches sind die allgemeinen Regeln, nach denen er eingerichtet und von der Regierung behandelt werden muß, damit der Endzweck der bürgerlichen Glückseligkeit so vollkommen erreicht werde, als möglich? Die Entwickelung dieser Regeln ist der Gegenstand der Politik.

§. 18.

Wenn man diese vier Theile der sogenannten praktischen Philosophie (13 — 17) ihrem Inhalte nach betrachtet: so sieht man, daß sie nur in einigen Rücksichten Anwendung der Logik und Metaphysik seyn können, und daß sie sich also zu diesen

ilen der Philoſophie nicht völlig verhalten wie
ktiſche Lehren zu theoretiſchen; daß alſo die
erſcheidung einer theoretiſchen Philoſophie und
r praktiſchen, richtig nur in ſofern ſey, wiefern
: zeigt was gedacht, dieſe was gethan werden
ɜ, und wiefern die letztere, da wo ſie, außer
ndlungen, auch Begriffe als nothwendig auf-
t, die Nothwendigkeit dieſer Begriffe aus
ndſätzen von jener beweiſet.

Auch die Alten, wenn ſie die Eintheilung der Philoſophie in theoretiſche (oder vielmehr ſpekulative), und praktiſche aufführen, gedenken eines ſolchen Verhältniſſes nicht, nach welchem die Lehren der letztern in den Lehren der erſtern, als in Grundſätzen, enthalten wären: ſie ſagen nur, der Zweck der einen iſt, das was der Menſch von der Welt denken, der Zweck der andern, wie er ſein Leben einrichten ſoll; oder wie Ariſtoteles (Met. II. 1.) es kurz ausdrückt, ἀλήθεια und ἔργον. Darauf paßt auch ſehr gut die bekannte Unterſcheidung der rerum diuinarum und humanarum in dem Lehrbegriffe der Alten; Cic. Tuſc. v. 3. Res diuinae ſind der Inhalt der Metaphyſik; res humanae der Inhalt der hier verzeichneten Lehren der ſogenannten praktiſchen Philoſophie. Was die Logik betrifft, ſo ſcheint mir dieſe einestheils in der Philoſophie eine Epiſode, anderntheils für ſie ein Werkzeug zu ſeyn. Daher kommt es auch allzeit gezwungen heraus, wenn man ſie als einen weſentlichen Theil der Philoſophie aufſtellen will; wenigſtens iſt in dem Begriffe der Philoſophie der Grund einer ſolchen Eintheilung nicht klar.

Cicero, der doch diese Eintheilung so oft aus den Alten beybringt, hat sie nie mit der Definizion in Zusammenhang gebracht. Ich glaube daher, daß die Peripatetiker Recht hatten, wenn sie gegen die Stoiker und Akademiker behaupteten, daß die Logik an sich kein Gegenstand der Philosophie, d. h. kein Hauptendzweck, sondern ein Mittelzweck sey. Indessen ist es nicht unmöglich den Begriff der Philosophie so zu bestimmen, daß die Logik als ein wesentlicher Theil derselben erscheinen muß. Dieses nun ist von vielen, und neuerlich auch von Kanten geschehen; welcher alle Philosophie, mit Voraussetzung der Definizion, Vernunftwissenschaft aus Begriffen, eintheilt in **formale, Logik**, s. die Anm. z. 21. §. Wissenschaft der Regeln, und **materiale**, Wissenschaft der Objekte des Denkens. Diese Objekte nun sind bey ihm die Natur, und die Freyheit. Nun theilt er wieder die materiale Philosophie in reine und empirische; da denn die reine Erkenntniß der Natur, **Metaphysik der Natur**, die empirische, Physik; die reine Erkenntniß der Freyheit (oder der sittlichen Gesetze freyer Wesen) **Metaphysik der Sitten**, die empirische der Seele überhaupt, Psychologie genennet wird. **Met. d. Sitten, Vorr.** Anders in dem letzten Kapitel der **Cr. d. r. V.** Allein bey allen Eintheilungen dieser Art kommt es doch fürs erste darauf an, wiefern die zum Grunde gelegte Definizion auch natürlich und zweckmäßig ist. Man s. die Anm. z. 19. §. — Wieder auf die Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische zu kommen: so möchte ich jene **die erste**, diese **die andere Philosophie** nennen, wenn ich nicht in diesen Benennungen etwas Geziertes fühlte. Aber in sich selbst dürfte diese Eintheilung doch ganz natürlich seyn. Wenn Reisende dntch Schiffbruch auf ein unbekanntes

Eyland verschlagen würden, (gewiß ein wahres Bild des menschlichen Verhältnisses in der Welt): so würden sie fürs allererste bemüht seyn, die Lage des Eylandes zu erkunden, und zu erfahren ob und wenn Schiffe dahin kommen, welche den einen, oder den andern, früher oder später — irgend in ein anderes Land, abführten. Und dann, nachdem sie über diese Punkte sich entweder unterrichtet — oder die Unmöglichkeit eines zuverlässigen Unterrichts eingesehen hätten, würden sie nachdenken, wie sie sich für die ungewisse Zeit ihres Aufenthalts einrichten sollten. — Seinen Begriffen und seinen Wortbestimmungen nach würde Herr Kant die Moralphilosophie mit zu der ersten rechnen, weil sie bey ihm zu der Beantwortung der ersten, angelegentlichsten Fragen des Menschen in der Welt, statt der Metaphysik dienet; Anmerk. zum 7. §. — Gehört die Naturlehre zur Philosophie; so muß sie nothwendig zu der andern gerechnet werden.

## §. 19.

Die so genannte theoretische und praktische Philosophie (18) und die mannichfaltigen Theile von beyden, enthalten mehrere gemeinschaftliche Prädikate, aus denen sich verschiedentliche Bestimmungen des Begriffes Philosophie bilden lassen. Eine von den also möglichen Erklärungen wäre auch diese: die Philosophie ist der Inbegriff vernunftmäßiger Resultate, über die Welt und über die wichtigsten Verhältnisse des Menschen.

Wenn ich das letzte Kapitel der Kantischen Critik (S. 860 ff.) recht verstehe, so folgt aus demselben für die Definizion der Philosophie diese Foderung: daß darinn das Wesen derselben, (sofern sie ein System ist) aus ihrem vollkommensten möglichen Endzwecke bestimmt werde. Mithin kommt es nicht darauf an, was die Philosophie in der oder jener Schule, in dem oder jenem Buche ist; sondern was sie nach dem Hauptzwecke, den die Vernunft dabey haben kann, seyn soll. Denn auf diese Weise allein kann eine richtige Anordnung ihrer Theile gemacht, und die Einmischung aller fremdartigen Lehren verhütet werden. Was nun die Definizion anlangt, welche ich hier gegeben habe: so drückt sie meine Idee von dem Endzweck der Philosophie vollkommen deutlich aus: daß das aber auch die Idee anderer Weltweisen seyn müsse, will ich damit gar nicht behaupten. Was Herr Reinhold dawider einwenden werde, das kann ich mir aus dem, was dieser scharfsinnige Mann, in der I. Abh. seiner Beyträge, über diesen Gegenstand und namentlich (S. 25) von Feders Definizion urtheilt, ohngefähr denken. Da er (S. 4.) versichert, daß nur ein einziger Begriff der Philosophie möglich sey: so will ich, ohne diese Behauptung selbst zu prüfen, erst abwarten, wie er nach dem von ihm angegebenen Begriffe, um mich mit Kanten auszudrücken, architektonische Einheit seines philosophischen Systems bilden werde. Noch jetzt ist mir der Sinn seiner Definizion (S. 69) nicht ganz deutlich: indessen vermuthe ich aus der auf das Vorstellungsvermögen der Sinne anempfohlenen Rücksicht, daß dabey die Kantische Theorie von der Sinnlichkeit, und das was dieser a priori zugehören soll, vorausgesetzt sey. Nur eins muß ich noch anmerken. Herr Reinhold sagt, das all-

gemein Nothwendige, das a priori Beſtimmte, das Vernunftmäßige, oder durch die Vernunft Hervorgebrachte — alles das ſeyen ſchwankende und undeutliche Merkmale des Begriffs Philoſophie. Wiefern er hier vorausſetzt, daß die Vernunft nicht als das einzige Werkzeug des philoſophiſchen Denkens angeſehen werden dürfe: ſofern urtheilt er, nach ſeinem Syſtem, ganz richtig. Wenn er aber (S. 43) meint, daß man nicht abſehen könne, was bey mir unter der Vernunft verſtanden werden ſolle, und dieſes dadurch beweiſen will, daß ich die der Seele als urſprünglich zugeſchriebenen Geſetze der Vernunft, (des vernunftmäßigen Denkens,) von den empiriſchen Allgemeinſätzen, die ich jenen entgegen ſtelle, ſelbſt nicht zu unterſcheiden wiſſe: ſo irrt er offenbar; wie es ſich an einem andern Orte zeigen wird. (ſ. II. Hauptſt. II. Abſchn.)

§. 20.

Der erſte Theil dieſes Werks enthält in zwey Büchern Logik und Metaphyſik: der andere in zwey Büchern Moralphiloſophie.

# Erstes Buch.

## Pragmatische Geschichte des menschlichen Erkenntnißvermögens, oder Logik.

### Einleitung.

#### I.

#### Begriff, Inhalt und Endzweck der Logik.

§. 21.

Logik in der weitesten Bedeutung (11), ist das, was der obige Titel anzeigt: eine pragmatische, d. h. kritische Geschichte des menschlichen Erkenntnißvermögens (11).

Die Griechen sind, seitdem sie anfiengen zu philosophieren, darauf bedacht gewesen, den Verstand an eine gewisse regelmäßige Form zu gewöhnen. Das erste, und lange Zeit das einzige Mittel, welches sie dazu anwanden, war die Geometrie. Nachdem man aber auf den innigen Zusammenhang des menschlichen Denkens mit der Rede aufmerksam geworden war, und eingesehen hatte, wie viel bey Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, auf Bestimmung, Stellung und Wendung der Wörter ankomme: so arbeitete man an einer Anweisung

wörtlich zu denken, oder wenn man lieber will, vernunftmäßig zu reden: und das war die erste Idee der Dialektik. Die Dialektik war also ursprünglich, und ihrem wesentlichen Inhalte nach, der elementarische und gleichsam grammatische Theil der Rhetorik. Sie diente den Rednern, wie den Philosophen, und wurde von jenen und diesen schon sehr früh — gebraucht — und gemißbraucht. Zu Anfang, und namentlich in der Schule des Eleatischen Zeno, mag nun wohl diese Dialektik sehr unsystematisch und bloß auf einige Regeln und Uebungen eingeschränkt gewesen seyn, welche die Fertigkeit Fragen aufzuwerfen und zu beantworten, Folgerungen und Trugschlüsse — zu erfinden und zu beurtheilen, beabsichtigten. Und weil damals die Unterredung gewöhnlicher war, als der monologische Vortrag: so wurde das alles auf Dialogier-Kunst zugerichtet; wovon auch das Wort Dialektik herzukommen scheint. Im übrigen ist es, unter allen Untersuchungen der philosophischen Geschichte, die kleinlichste und unfruchtbarste: ob Parmenides, oder Zeno, oder wer sonst, der Erfinder der Dialektik gewesen sey? kaum hat das Wort Erfinder hier einen Sinn. Indessen kann man, wenn man will nachlesen, was Gassendi, Log. Opp. T. I. p. 37. und Fabrizius, in Sext. Emp. adv. Math. VII. 6. 7. darüber gesammlet haben. Einer der fertigsten Dialektiker war Sokrates; und eine ganze Schule seiner Nachfolger (die Megarische) schränkte sich bloß auf diese — Wissenschaft, oder Kunst — ein. Nun wurde sie zwar von den Megarikern mehr zum Schaden, als zum Nutzen der Philosophie angewandt; wie die Sophismen und zum Theil frevelhaften Meinungen des Euklides, Eubulides, Diodor und Stilpo bezeugen, welche beym Aristoteles, Cicero, Plutarch, Sextus, Diogenes

u. a. so häufig vorkommen; und noch schlimmer war der Gebrauch, den die eigentlich so genannten Sophisten für die Philosophie und Politik zugleich davon machten: aber das war nun nicht mehr **Dialektik**, sondern **Eristik**, oder **Sophistik**. Jene blieb allzeit in verhältnißmäßigem Ansehen; diese allein wurde von wahren Philosophen gehaßt. Es ist befremdlich, die Dialektik der Alten von Herrn **Kant** (Cr. d. r. V. S. 85) als eine Logik des Scheines beschrieben zu sehen; in dem Sinne, daß man sich ihrer zur Hervorbringung (nicht zur Entdeckung) des Scheines bedient habe. Herr **Kiesewetter** (**Logik nach Kant.** Grds. ad §. 4.) versichert sogar, das sey **die alte griechische Bedeutung des Worts**. Leser des **Plato** werden sich erinnern, daß dieser Philosoph der Dialektik an unzähligen Orten Erwähnung thut; aber allenthalben als einer löblichen Sache, nirgends als einer nichtigen Logik des Scheines. Unter andern unterscheidet er sie genau von der Sophistik, und sagt ausdrücklich, Dialektik könne nur das Werk eines wahren, wohldenkenden Philosophen seyn: ἀλλα μην το γε διαλεκτικον ὁυκ ἀλλῳ δωσεις, πλην τῳ καθαρως τε και δικαιως φιλοσοφουντι; in Sophista, Opp. T. I. p. 253. Wenn er zuweilen gar mit Enthusiasmus von ihr spricht: so denkt er mehr an die Vernunft selbst, und an ihre übersinnlichen Ideen, als an die Kunst ihres Gebrauchs, und mischt in den Begriff Dialektik den Begriff einer Art von Ontologie hinein. Aber auch dann, wann er das Wort in der oben angegebenen, gemeinen Bedeutung nimmt, verwechselt er sie nie mit der Sophistik: wie z. B. Rep. VII. Opp. T. II. p. 539. wo er, der vorhandenen Veranlassung ohnerachtet, nicht vor der Dialektik warnet, sondern nur den Wunsch äußert, daß keiner sie vor dem dreyßigsten Jahre studieren möchte.

Aristoteles versteht unter Dialektik ebenfalls nichts anders, und macht unter ihr und der Logik keinen Unterschied; so viel man aus den nicht häufig bey ihm vorkommenden Adjektiven und Adverbien urtheilen kann: er setzt das λογικον, eben so wie das διαλεκτικον, dem αναλυτικῳ entgegen. Cicero gebraucht beyde Substantiven, aber ebenfalls gleichdeutig; Dialektik ist ihm, wie Logik, ars disserendi, judicandi u. s. w. Es ist auch gar nicht ausgemacht, daß das Wort von λογος, mehr wiefern es die Vernunft, als wiefern es die Rede bedeutet, seinen Ursprung habe. Erst die Sammler und ältern Ausleger der logischen Schriften des Aristoteles, (die er selbst nie zu einem zusammenhängenden System bestimmt, vielweniger in der Ordnung nach einander verfaßt hatte, in welcher sie jetzt, unter dem Titel Organon, nach einander folgen), haben die Logik von der Dialektik unterschieden, wie einen Theil von dem Ganzen; indem sie nämlich diese Schriften, mit Voraussetzung des Gattungsbegriffs Logik, eintheilten in Analytik, welche von den streng apodiktischen, und in Topik oder Dialektik, welche von den rhetorisch wahrscheinlichen Schlüssen und Beweisen handelt, bey denen man nicht von den höchsten Grundsätzen der Vernunft, sondern von den allgemeinen unter den Menschen angenommenen Meinungen ausgeht; (es ist jedoch hier nicht von dem Verisimili, sondern von dem Probabili die Rede; ενδοξον.) Aber auch hier bleibt der Begriff der Dialektik noch ziemlich in seiner vormaligen Weite; zumal wenn man bedenkt, daß in dem Organon die Lehre von den Prädikamenten, (auch von den Prädikabilien) ganz, und die Lehre von den Sätzen zum Theil dazu gehört, und selbst die Lehre von der Definizion in der Dialektik enthalten ist. Die Analytik (wirklich eine Erfindung des Aristo-

teles) verhält sich zur Dialektik, ohngefähr wie diese zu der ästhetischen Rhetorik; und so wie Cicero von der Dialektik sagt, sie sey eloquentia constricta, so könnte man sagen die Analytik sey constricta dialectice. — Sehr richtig ist es nun, wenn Herr Kant sagt, was seit Bakon so viele Philosophen gesagt haben, daß die Dialektik, (das geht jedoch die Logik überhaupt an), keine Erkenntniß von Gegenständen verschaffe. Aber das ist besonders, daß er nun eine Logik oder Dialektik, welche sich dieses anmaaßt, ein vermeintes **Organon** nennt. Herr **Kiesewetter** (a. a. O.) bestimmt den Begriff Organon gleichfalls so, als ob man darunter gewöhnlich einen Vorrath von Sachkenntnissen verstehe. Mir ist diese Bedeutung wiederum ganz neu: ich sollte meinen, so etwas würde man eher ein Magazin, als ein Organon nennen; denn das lezte heißt doch soviel als ein Werkzeug. Da nun eben diese zugleich auch etymologische Bedeutung, dem Titel Organon in Ansehung der Aristotelischen Schriften (Anm. z. 18. §.) zum Grunde liegt, (denn man wollte eben damit ausdrücken, daß die Logik eigentlich nicht ein Theil, sondern nur ein Werkzeug der Philosophie sey): so ist mir nicht klar, wie man den Satz, die Logik ist keine reale, sondern eine bloß formale Wissenschaft, so ausdrücken könne: **sie ist kein Organon.** Dadurch, daß sie das ist, hört sie nicht auf **ein Kanon** zu seyn, wozu sie Herr **Kant** mit Recht vorzüglich bestimmt. Den Gegensatz, der hier zwischen diesen beyden Bestimmungen gemacht wird, kann ich nicht finden. Wiefern die Logik die Regeln des menschlichen Denkens enthält; sofern ist sie — für den Verstand und für die Philosophie, ein Kanon: wiefern sie aber durch diese Regeln, wenn sie angewandt werden — dem Verstand und der Philosophie die Form der

Wahrheit giebt; ſofern iſt ſie ein Organon. So ind die Landesgeſetze für die Bürger ein Kanon; ıber für die Juſtiz ſind ſie ein Organon: ſie wird adurch organiſiert. — Weil Kant die Dialek- ik von der Logik in der Maaße unterſcheidet, daß ene den Schein zum Gegenſtande habe, den- elben aber nicht hervorbringen, ſondern entdecken nüſſe: ſo hat endlich bey ihm der Begriff Dia- ektik eine ſolche Wendung bekommen, daß er be- kimmt wird durch Kritik des Scheins. Nun un- erſcheidet Kant den empiriſchen Schein, von dem ranſcendentalen. Da nun jener durch empiriſche Pſychologie aufgedeckt werden muß: ſo ſoll in die- ſer Rückſicht Dialektik, ſo wie ich mir den Begriff aus der Arbeit des Herrn Pr. Jakob abziehe, ſo viel heißen, als Logik aus der Pſychologie erläutert. Dieſe pſychologiſche Logik nennt Kant abermals und, ſeinem eigenen Geſtändniſſe nach, wider den Sprachgebrauch, angewandte Logik; im Gegenſatz der reinen, bloß formalen. Da nun Kantiſcher Seits dieſe ſo genannte reine Logik ſo ſehr gerühmt, die aber, welche zugleich pſychologiſche Erörterun- gen enthält, als etwas Zweckwidriges verſchrien wird: ſo iſt es gut, daß man ſehe, worinn eigent- lich das Beſondere der Kantiſchen Anordnung be- ſtehet. Einzig und allein darinn, daß die pſycholo- giſchen Erörterungen über die zufälligen Einſchrän- kungen des menſchlichen Erkenntnißvermögens, über die Quellen der Wahrheit und des Irrthums u. ſ. w. nicht in Zuſammenhang mit den Lehren von den Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen, ſon- dern in einem abgeſonderten Hauptſtück, unter dem ganz unerwarteten Titel Dialektik, erſcheinen; jene Lehren hingegen unter dem Titel Analytik eben- falls für ſich aufgeführt werden. Iſt denn aber die- ſer Unterſchied ſo wichtig? Indem dieſe pſychologi-

schen Erörterungen doch zur Logik, dafern man sie, so wie Herr Pr. Jakob gethan hat, in ihrer wahren Vollständigkeit abhandeln will, mit gerechnet werden: wie will man denn beweisen, daß sie nothwendig einen besondern Platz einnehmen müssen? Ich streite nicht darüber, welche Anordnung die beste sey: aber ich würde über Despotismus klagen, wenn man behaupten wollte, die Kantische sey die allein wahre; und das haben doch Einige wirklich schon behauptet. Nicht zu gedenken, daß die Lehren von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, in einer jeden sonst noch so psychologischen Logik, bloß formal und ohne viele eingemischte Psychologie abgehandelt werden. Also wäre nun das ganze Uebel, worüber man so viele Klagen erhoben hat, dieses, daß jene formalen Lehren nicht den besondern Titel reine Logik führen. Daß die Psychologie mit der Logik genauer verbunden worden ist, verdanken wir einem der größten Männer: Locken: daß sie nicht von jeher damit verbunden war, das ist die Schuld der Umstände, welche den Fortgang und Einfluß der Stoischen Logik verhindert haben. Die Stoiker mögen, so viel den formalen Theil ihrer Logik anlangt, große Grübler gewesen seyn: aber sie waren die ersten und bis auf die neuesten Zeiten die einzigen, welche, (veranlaßt durch den Skeptizismus und durch die Zweifel über das sogenannte Kriterium), eine psychologische Zergliederung des ganzen menschlichen Erkenntnißvermögens veranstalteten und in die Logik einführten. Sie handelten daher in einem der wichtigsten und ausführlichsten Hauptstücke dieser Wissenschaft, unter dem Titel φαντασια, alle Arten von Vorstellungen und Begriffen ab: die sinnliche Vorstellung, (φαντασια αἰσθητικη,) in Verbindung mit der Frage, ob sie ein wirklicher

Abdruck der Gegenstände, τυπωσις, oder nur eine geistige Veränderung der Seele, ἑτεροιωσις, sey. Sie untersuchten die Begriffe des Verstandes (φαντασιαι λογικαι), und die darauf beruhenden allgemeinen Grundsätze (προληψεις); ferner die übersinnlichen Ideen, (αἱ διὰ της διανοιας φαντασιαι). Außerdem enthielt ihre Logik eine ganz psychologische Lehre von der Natur der menschlichen Ueberzeugung (συγκατάθεσις); wobey sie alle mögliche Arten und Grade, alle mögliche Merkmaale der wahren und der falschen Ueberzeugung anzugeben bemüht waren. Diog. VII. 41. sq. Sext. Emp. adu. Log. l. II. Tiedemanns Gesch. d. St. Ph. I. Th. I. Hauptst. Daß eine solche Logik nicht länger interessant seyn konnte, als der Skeptizismus bekannt war, siehet man leicht ein. Desto willkommner war dem Dogmatismus die Aristotelische. Und diese ist bis auf Lockens Zeiten bloß formal, ganz rein geblieben; so daß also die Kantischen Klagen über die Verunreinigung der Logik eigentlich nur unser Jahrhundert angehen. Ja noch bis gegen die Mitte desselben enthalten viele Logiken nichts, als die Lehre von den Begriffen, Sätzen und Schlüssen u. s. w. und von Psychologie gar nichts. Allmählig fieng man an etwas davon als Prolegomena aufzuführen: das that zuerst **Wolf**; und nur sehr spät, (ich selbst bin wohl unter den akademischen Lehrern einer der ersten gewesen: wenigstens hat Herr **Schmidt** diese Art die Logik zu behandeln in seinem **Wörterbuche** aus dem Beyspiel der meinigen erläutert), verband man die Geschichte näher mit der Nützanwendung, d. h. die Psychologie näher mit der Logik. Weil aber die psychologischen Lehren hie und da, besonders ehe gewisse aus der Medizin entlehnte anthropologische Kenntnisse gemeiner wurden, unverständlich waren: so

wurden die nöthigen physischen Erörterungen mit beygefügt. Durch den Mißbrauch, d. h. durch die Verwechselung des Hülfsmittels mit dem Hauptzwecke, kam in die Logik der Psychologie und Anthropologie mehr, als nöthig. Sofern Kant nur diesen Mißbrauch ahnden wollte, sofern stimme ich ihm ganz bey; auch da wo ich diese Ahndung auf mich selbst anwenden müßte. Auf keinen Fall ist es seine Meinung, daß die Psychologie von der Logik entfernt werde: er will sie nur von einem Theile derselben trennen; mit welchem sie jedoch, meines Wissens, kein Schriftsteller sonderlich verbunden hatte.

§. 22.

Ihr wichtigster Endzweck ist, wenn man sie betrachtet der dringendsten Veranlassung nach, aus welcher sie durch den im 10. §. angezeigten Zweifel entsteht, die Würdigung des menschlichen Erkenntnißvermögens, in Ansehung seiner Ansprüche auf ein System der Metaphysik. Sofern sie auf diesen Endzweck hinsiehet, ist sie höhere Logik.

§. 23.

Indem aber durch eine solche psychologische und kritische Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens (11. 21), überhaupt ins Licht gestellt werden desselben Eigenschaften, Kräfte, Schranken und Befugnisse, auch in Beziehung auf außermetaphysische Begriffe: so entsteht daraus eine allgemeine Würdigung des menschlichen Er-

kenntnißvermögens; auch in Ansehung solcher Begriffe und Wissenschaften, die nicht zur Metaphysik, noch überhaupt zur Philosophie gehören. Und in dieser Hinsicht ist sie niedere Logik (22).

§. 24.

Die Logik, in dem weitesten Umfange des Begriffs und Inhalts (11. 21), so wie sie hier abgehandelt wird, vereinigt zwar verschiedene Lehren, die aber alle in der Beziehung auf den gesetzten Endzweck (22. 23) überein kommen. Man kann sich jede derselben besonders denken, unter einem besondern, zu dem Hauptworte Logik gesetzten Prädikate. Durchgängig ist sie 1) Zergliederung des Erkenntnißvermögens (Analytik), und als solche theils und vornehmlich die Beschreibung der Verrichtungen desselben (Elementarlehre); theils (in einigen Lehrstücken) eine Anweisung zu desselben richtigem Gebrauch (Methodenlehre); 2) Erklärung der Verhältnisse des Erkenntnißvermögens und der Bedingungen und Hindernisse, von denen es bey seinen Verrichtungen abhängt, und des Scheines, welcher aus diesen Verhältnissen entspringt (Dialektik, Anm. z. 21. §.). Sie ist ferner 1) ihrem Hauptinhalte nach allgemeine formale, theoretische Logik; wiefern vornehmlich auf die Form des Erkenntnißvermögens, und nicht auf eine Materie

desselben Rücksicht genommen wird; 2) ihrem Nebeninhalte nach, besondere, praktische Logik; wiefern sie hie und da Winke giebt für die Unterscheidung der Wahrheit und des Irrthums in besondern Wissenschaften; und da wo sie dieses, eingedenk ihres höchsten Endzwecks (22), vorzüglich thut in Ansehung der Metaphysik, da ist sie namentlich transcendentale Logik. Sie ist endlich in den meisten Lehrstücken empirische, in einigen aber (in denen, welche von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen handeln,) fast gänzlich reine Logik. Dort erklärt sie mit dialektischer Anwendung die zufälligen Bedingungen des Vorstellungsvermögens überhaupt; hier nur die nothwendigen Gesetze des vernunftmäßigen Denkens aus der Vernunft selbst.

Ich fühle es selbst, wie gezwungen in diesem §. das Bemühen ist, die ganze Nomenklatur der Kantischen Abtheilungen der Logik anzubringen. Man glaube nicht etwa, ich wolle damit zu verstehen geben, daß meine Logik alles das vereinige, was Kant unter so vielerley Titeln in dieser Wissenschaft fodert, und nebst seinen Nachfolgern zum Theil wirklich in ihr geleistet hat. Meine Absicht war 1) mir zu der Bekanntmachung und Erklärung dieser Nomenklatur, für den Vortrag, einen bestimmten Anlaß zu geben; 2) hier anzudeuten, daß man die verschiedenen Zwecke, welche Kant einer jeden von diesen Abtheilungen anweiset, in

einem gewissen Grade erreichen könne, wenn man auch diese Abtheilungen nicht zum Grundrisse seines Plans gebraucht.

§. 25.

Der Erfolg und Nutzen der höhern Logik (22) ist 1) eine allgemeine Uebersicht des Gehaltes und Werthes aller Ideen und Systeme der menschlichen Metaphysik; 2) die Fertigkeit in jedem einzelnen Falle die Entstehung und den davon abhangenden Werth metaphysischer Ideen zu beurtheilen, theils überhaupt aus der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens, theils insbesondere aus dem individuellen Karakter eines jeden Denkers; 3) und vornehmlich ein weiser Skeptizismus, bey welchem man einerseits nie vergißt, daß menschliche Metaphysik ein Erzeugniß menschlicher Denkart ist, und wahr oder erweislich nur in Beziehung auf derselben Form; daß das Räthsel der Welt und des menschlichen Verhältnisses unendlich ist, das Erkenntnißvermögen aber, welches desselben Auflösung unternimmt, beschränkt: andererseits aber sich geneigt und entschlossen fühlet, in Ansehung seines Verstandes und Willens, (wiefern des letztern Gesetze, Gesetze des Verstandes sind), der Natur zu folgen, d. h. dasjenige für theoretisch wahr und für praktisch nothwendig zu achten, was als theo-

retisch, wahr und als praktisch nothwendig angenommen werden muß, wenn der Mensch seinen unwiderstehlichen — Begriffen oder Ideen, gemäß leben will, die er sich von der Welt, und seinem Verhältniß in der Welt, seiner Natur gemäß, bildet.

§. 26.

Der Erfolg und Nutzen der niedern Logik (23) ist, in Ansehung anderer menschlichen Wissenschaften, analogisch derselbige (25).

---

## II.

## Allgemeine Eintheilung der Seelenwirkungen, und insbesondere der Wirkungen des Erkenntnißvermögens.

§. 27.

Was, nach gemeinem und philosophischem Sprachgebrauche, verstanden werde unter Seelenwirkungen: das bedarf keiner Erklärung. Auch das Wort Seele kann jetzt noch ohne Erklärung bleiben: jedoch darf es fürs erste nur genommen werden in dem gemeinen Sprachgebrauche, als Subjekt des Bewußtseyns; in dem philosophi-

schen, (als metaphysische Substanz), nicht eher, als bis erwiesen ist die Wahrheit dieses Begriffes selbst.

Da ich mich so über die Bedeutung des Wortes Seele erkläre, daß für jetzt bloß der empirische Begriff, Subjekt, nicht der metaphysische, Substanz darinn vorausgesetzt wird: so wird es mir wohl freystehen, dasselbe zu gebrauchen. Sey auch die Nichtigkeit aller übersinnlichen Prädikate der Seele ganz bewiesen: so sehe ich nicht ein, warum wir darum das Wort Seele abschaffen müssen, an welchem der gemeine Sprachgebrauch, der dabey ohnehin an jene Prädikate nicht denkt, so alte Rechte hat. Gemüth (das ist das Kantische Wort), wird die Seele eigentlich doch nur in sofern genannt, als ihr ein Wechsel von Empfindungen und Gesinnungen zukommt; so wie sie in andern Rücksichten andere Namen empfängt: Geist, Kopf, Herz, u. s. w.

## §. 28.

Der Stoff aller Seelenwirkungen (27) sind Vorstellungen. Darunter soll verstanden werden theils was der Seele vorgestellt oder vorgehalten wird, meist nur leidentlicher Weise; theils was sie sich selbstthätig vorstellt, mit Beziehung auf sich selbst und auf einen Gegenstand. Jenes sind bewußtlose, dieses sind bewußte, völlige Vorstellungen; Vorstellungen im eigentlichen Verstande. Sofern aber, wie der 31. §. ausweiset, die

bewußten Vorstellungen erst aus bewußtlosen entstehen: sofern sind am Ende diese, die bewußtlosen, der Urstoff aller Seelenwirkungen überhaupt.

Wer schon hier an den bewußtlosen Vorstellungen Anstoß nimmt, der lese die Anm. z. 113. §.

§. 29.

Alle Seelenwirkungen sind entweder Vorstellungen selbst, (bewußte — oder bewußtlose 28); oder von Vorstellungen (der einen, oder der andern Art) Wirkungen; nach der Erläuterung der folgenden §§. 30 — 36.

§. 30.

1. Bewußtlose Vorstellungen sind nichts anders, als die in der Seele meist leidendlichen Einwirkungen — der Sinnen, oder der Phantasie.

§. 31.

Die Wirkungen (29) der bewußtlosen Vorstellungen. Wenn eine bewußtlose Vorstellung (28) entstehet vermittelst eines Eindrucks — der Sinnen, oder der Phantasie: so kann dreyerley erfolgen. Entweder die Vorstellung wird bezogen auf einen Begriff; so wird es eine völlige Vorstellung (28) mit Bewußtseyn, eine Vorstellung im eigentlichen Verstande: oder sie wird bezogen auf einen Trieb; so wird es entweder eine unbe-

stimmte Empfindung, oder eine unbestimmte Bestrebung; je nachdem die Vorstellung den Trieb entweder schon gegenwärtig, befriedigt oder nicht befriedigt; oder die Befriedigung oder Nichtbefriedigung desselben darinnen dunkel geahndet wird. Denn gleichwie keine völlige Vorstellung (28) möglich ist, ohne Beziehung des Vorgestellten auf einen Begriff: so ist auch keine unbestimmte Empfindung möglich, wenn das Vorgestellte, (welches hier eine bewußtlose Veränderung des Zustandes ist), nicht gehalten wird gegen einen Trieb; noch auch möglich eine unbestimmte Bestrebung, wenn das Vorgestellte, (welches hier eine dunkle Erwartung der Veränderung des Zustandes giebt), nicht gehalten wird gegen einen Trieb.

Dieser §. scheint einer besondern Erläuterung zu bedürfen, die ich durch Beyspiele geben will. Es liegt ein Buch vor mir: dieses macht in den äußern und innern Organen einen Eindruck, welcher von der Seele aufgefaßt wird, (aber noch nicht anerkannt, s. den 110. §.): das ist nun so weit eine bewußtlose Vorstellung. Nun wird das aufgefaßte Bild des Buchs bezogen auf den ihm entsprechenden Begriff, Buch: ich erkenne es an als ein Buch; und so ist es eine völlige, eine bewußte Vorstellung. Irgend ein Reiz wirkt auf meine Gedärme. Mit dem Eindruck auf die Organen ist es wie in dem obigen Beyspiele; es ist also fürs erste ebenfalls eine bewußtlose Vorstellung. Aber der Reiz, als Objekt, wird unter kei-

ten Begriff gebracht: es bleibt also eine bewußtlose Vorstellung: aber er wird bezogen auf den thierischen Trieb (nach körperlichen Wohlseyn) welchem er entweder so widerspricht, daß er ihn gegenwärtig beschränkt, oder so, daß eine Beschränkung desselben dunkel geahndet wird. Im ersten Fall ist es eine (unangenehme) Empfindung, im andern eine (verabscheuende) Bestrebung; sie wird sich durch Krampf, oder durch ähnliche thierische Bewegungen äußern. Aber die Empfindung und die Bestrebung, beydes ist unbestimmt, weil die Vorstellung des Reizes nicht bewußt, d. h. die Seele sich keines Gegenstandes der Vorstellung bewußt ist. — Ich beziehe mich auf den in der N. Anthr. §. 637. erklärten wesentlichen Unterschied der bestimmten, und unbestimmten Empfindungen und Bestrebungen. Man siehet zugleich aus diesem §. daß das Aufgefaßte, (leidentlich Vorgestellte — der Eindruck), um Bewußtseyn zu erwecken, nicht eben auf einen Begriff bezogen werden muß: es kann auch bezogen werden auf einen Trieb. Was die Kantischen Kategorien für das Erkenntnißvermögen sind: das sind die Grundtriebe für das Empfindungsvermögen.

## §. 32.

**2. Völlige Vorstellungen** (28), Vorstellungen im eigentlichen Verstande sind, wie der obige §. ausweiset, Wirkungen bewußtloser: denn sie entstehen, wenn das bewußtlos Vorgestellte gebracht wird unter einen Begriff, und bezogen theils auf einen Gegenstand, theils auf die Seele, als das Subjekt.

§. 33.

Die Wirkungen der völligen Vorstellungen (32) äußern sich entweder in dem Erkenntnißvermögen, indem verbunden werden bald mehrere Vorstellungen zu allgemeinen Begriffen, bald Begriffe zu Urtheilen, bald Urtheile zu Schlüssen: oder in dem Empfindungsvermögen; wenn die Vorstellung, (welche hier eine bewußte Veränderung des Zustandes ist), durch Beziehung auf einen Trieb, eine bestimmte Empfindung erregt: oder in dem Begehrungsvermögen; wiefern durch die Vorstellung, (welche hier eine klare Vorhersehung der Veränderung des Zustandes ist), ebenfalls mittelst geschehener Beziehung auf einen Trieb, eine bestimmte Bestrebung, (eine begehrende, oder verabscheuende Willensthätigkeit), entsteht.

§. 34.

Das Vermögen der Vorstellungen, welches in sich begrift die Empfänglichkeit für Eindrücke (30) oder das Auffassen, und die Fähigkeit das Aufgefaßte unter Begriffe zu bringen (32) oder das Anerkennen: beydes zusammen macht das niedere Erkenntnißvermögen aus. Das Vermögen Vorstellungen in Begriffe zu verbinden, Begriffe in Urtheile, Urtheile in Schlüsse (33), ist das höhere Erkenntnißvermögen.

§. 35.

Das Vermögen, theils bewußtlose, theils völlige Vorstellungen, (28, 30, 32) auf einen Trieb zu beziehen (31, 33), wiefern er dadurch gegenwärtig befriedigt ist, oder nicht befriedigt; mit andern Worten: das Vermögen der Seele sich ihres Zustandes bewußt zu werden, wie er verändert wird bald durch bewußtlose, bald durch bewußte Vorstellungen, ist das Empfindungsvermögen.

§. 36.

Das Vermögen theils bewußtlose, theils völlige Vorstellungen (28, 30, 31) auf einen Trieb zu beziehen (33), wiefern in ihnen eine zu erwartende Befriedigung, oder Nichtbefriedigung desselben, dunkel, oder klar, angezeigt wird; mit andern Worten: das Vermögen der Seele, durch den Anreiz theils bewußtloser, theils bewußter Vorstellungen, wiefern darinn die dunkle, oder klare Vorhersehung eines Zustandes enthalten ist, Thätigkeiten zu erregen, welche darauf abzielen, den vorhergesehenen vollkommenen Zustand hervorzubringen, den unvollkommenen abzuwenden: das ist das Bestrebungsvermögen; welches nur da den Nahmen des Willensvermögens verdient, wo der Zustand klar vorhergesehen wird; d. h. wo dessen mögliche Veränderung nicht in einer bewußt-

losen, sondern in einer völligen Vorstellung ausgedrückt ist.

§. 37.

Obgleich alle Seelenwirkungen (29—33) wiederum vorgestellt werden können, und namentlich von den Wirkungen des Erkenntnißvermögens (34) die Vorstellung am Ende die höchste Gattung seyn mag: so folgt doch daraus bey weitem nicht, daß das Vorstellungsvermögen das Grundvermögen der Seele sey.

Ich denke über die Wolfische vim repraesentatiuam, und über diesen ganzen Punkt überhaupt, völlig wie Herr Schmidt; Empirische Psychol. 1. Th. §. 9. ff. Ausführlicher werde ich mich in der Metaphysik, auch über die Sätze, in denen ich diesem scharfsinnigen Manne anders zu denken scheine, erklären.

§. 38.

1. Eine Empfindung (33) ist offenbar etwas anders, als eine Vorstellung. Jene ist das Bewußtseyn des selbsteigenen Zustandes; diese das Bewußtseyn eines von dem Zustande ganz unterschiedenen Objekts. Jene enthält die gegenwärtige Einstimmung, oder Nichteinstimmung einer bewußtlosen, oder auch einer völligen Vorstellung mit einem Triebe; diese die Einstimmung oder Nichteinstimmung mit einem Begriffe (31). Jene

ist allzeit entweder angenehm, oder unangenehm; diese läßt die Seele gleichgültig.

Was ich hier mit allgemeinem Beyfall des zeitherigen Sprachgebrauchs Empfindung nenne: das nennt Kant Gefühl. Dieses bey Seite gesetzt, so ist die Kantische Definizion, deren Uebereinstimmung mit der meinigen sich im II. Theile zeigen wird (Cr. d. pr. V. S. 16.) so beschaffen, daß bewußtlose Vorstellungen nothwendig dabey vorausgesetzt werden; s. die Anm. z. 113 §. Denn da er das, woraus alle Empfindungen oder Gefühle entspringen, selbst Vorstellung nennt: so müßte er entweder, aller Erfahrung entgegen, behaupten, daß wir uns bey allen Empfindungen eines Gegenstandes bewußt seyen, (welches doch bey den unbestimmten, und namentlich bey den allermeisten thierischen nicht statt findet); oder er muß bewußtlose Vorstellungen, die er seinem Sprachgebrauche nach Empfindungen nennt, dabey annehmen.

## §. 39.

2. Eine Bestrebung, namentlich eine Thätigkeit des Willensvermögens (36), kann zwar durch eine Vorstellung erregt, nie aber aus dieser allein erklärt werden. Denn die Thätigkeit welche die Seele anwendet, um Vorstellungen ihren Trieben gemäß zu bestimmen, ist ganz etwas anders, als die, durch welche sie bewußtlose Eindrücke in Vorstellungen, oder Vorstellungen in Begriffe verbindet (34).

Wie das Willensvermögen erst eine Art des Bestrebungsvermögens sey: das wird gezeigt in der N. Anthr. Anm. z. 329 §. Wo ich nicht irre, so ist die Definizion des Begehrens, welche Herr Schmidt in dem Wörterb. Art. Vorstellung, giebt, auch Kants Grundsätzen nach, nicht ganz richtig.

§. 40.

Kann auch gezeigt werden, daß kein Vorstellungsvermögen, ohne Empfindungs- und Bestrebungsvermögen seyn mag: so wird doch damit nur bewiesen, daß alle diese Vermögen mit einander zusammenhangen, und daß die Seele, wiefern die Vorstellungen gewöhnlich den Empfindungen und Bestrebungen vorangehen, wenn von einer schicklichen Benennung der Seele die Frage ist, gar wohl ein Vorstellungsvermögen genannt werden kann. Daß aber dieses von allen übrigen das wahre Grundvermögen sey, folgt daraus keineswegs.

§. 41.

Mehr als alles ist es ein unphilosophischer Mißbrauch des Worts und des Begriffs, wenn man alle Seelenwirkungen Empfindungen nennt.

Z. B. Helvetius, de l'Esprit, Vol. I. Ch. 1. auch in dem Buche de l'Homme; Vol. I. p. 91. ff. Eben darauf kommt es auch in Bonnets, Condillacs, Humes und Searchens Systemen hinaus; s. Tetens Vers. I. B. II, 4. In Platons Theaetetus

siehet man, wie schon **Protagoras** auf die Leugnung des Unterschiedes unter Empfinden, und Denken, skeptische Lehrsätze bauete. Eben das that auch **Demokrit**; s. Aristot. Met. IV. 5. de An. 3. 9. Diog. IV. 51.

§. 42.

Es bleibt, vielleicht überhaupt, auf jeden Fall aber hier, unausgemacht, was ein Grundvermögen (37) sey, und ob die Seele nur eines haben müsse. Die bejahende Behauptung des letztern Satzes, angewandt auf den Vorzug des Vorstellungsvermögens, will nur so viel sagen: alle Seelenwirkungen sind Wirkungen eines vorstellenden Subjekts, und alle vereinbar in ein einziges Bewußtseyn.

---

§. 43.

Zufolge der obigen Eintheilung des Erkenntnißvermögens in ein höheres, und niederes (34), zerfällt die ganze Geschichte desselben in zwey Hauptstücke.

# Erstes Hauptstück.

## Geschichte des niedern Erkenntnißvermögens.

§. 44.

Die Verrichtungen des niedern Erkenntnißvermögens (34, 43) sind Vorstellungen; es giebt aber Vorstellungen der Sinne, und der Phantasie: demnach verhandelt das erste Hauptstück in einem ersten Abschnitte die Geschichte des Vorstellungsvermögens in Ansehung der Sinne; in einem andern in Ansehung der Phantasie.

Wie der Unterschied unter dem Vorstellungsvermögen der Sinne, und der Phantasie nur beruhe in dem Bewußtseyn der Gegenwart, oder Abwesenheit des Gegenstandes, und dieses verschiedene Bewußtseyn nur in dem stärkern, oder schwächern Grade der Vorstellung selbst: das wird erklärt §. 132, ff.

§. 45.

Aber zu jeder völligen Vorstellung (32) wird erfodert viererley: 1) ein Eindruck in dem Organ der Seele; 2) das Auffassen desselben, und seine Verwandlung in ein Bild; 3) das Anerkennen, durch Beziehung des Aufgefaßten auf einen Begriff; 4)

das Bewußtseyn — eines Gegenstandes und des vorstellenden Subjekts. Demnach enthält der erste Abschnitt des ersten Hauptstücks vier wesentliche Lehren; welche aber, weil die Phantasie in diesen vier Punkten durchaus analogisch ist dem sinnlichen Vorstellungsvermögen, in dem andern Abschnitte nicht in dieser Ordnung wiederholt, sondern nur analogisch angewandt werden.

Es bedarf doch wohl einer Erinnerung, daß das Wort **Bild** nicht in der eigentlichen, also nicht in der Cartesianischen Bedeutung, sondern so zu nehmen sey, wie man es bey einer geläuterten Vorstellung der Sache nehmen kann. Die kritischen Schriftsteller gebrauchen es vollkommen; nämlich für den durch die Seele aus dem Eindruck erzeugten Stoff: es ist also weder der Eindruck allein, noch die Vorstellung selbst damit gemeint. Vorzüglich Herr **Reinhold** hat in seiner lehrreichen **Theorie des Vorstellungsvermögens** auf den Unterschied unter Stoff, und Form, der Vorstellung aufmerksam gemacht, und gezeigt, daß das Bild noch etwas ganz anders ist, als der Eindruck. S. 339 ff.

# Erster Abschnitt.

## Geschichte des Vorstellungsvermögens der Sinne.

§. 46.

Dem Plane gemäß (45) handelt die erste Lehre dieses Abschnitts von der Bildung des sinnlichen Eindrucks; zu welcher erfodert wird a) eine Verrichtung der äußern Sinnenwerkzeuge, b) eine davon abhangende Veränderung in dem eigentlichen Organ der Seele; die zweyte von dem Auffassen; die dritte von dem Anerkennen des sinnlichen Vorstellungsvermögens; die vierte von dem Bewußtseyn.

### I.

### Von der Bildung des Sinneneindrucks.

§. 47.

Sinnliche Gegenstände sind alle Erscheinungen, d. h. alle sogenannte Subjekte, Eigenschaften und vorübergehende Wirkungen der materiellen Welt; wiefern sie auf die Sinne wirken und Vorstellungen von einer materiellen Welt erregen können.

§. 48.

Zur Bildung des Sinneneindrucks wird zweyerley erfodert: 1) eine Verrichtung der äußern Werkzeuge; 2) eine davon abhangende Veränderung in dem eigentlichen Organ der Seele (46).

§. 49.

I. Die Verrichtung der äußern Sinnenwerkzeuge. Die Fragen über die Anzahl der äußerlichen Sinne, und die Hypothesen, welche die bekannte und wahre Anzahl der fünf Sinne vergrößern, sind unnütz und veraltet.

§. 50.

So schwer es ist, die eigentliche Wirkungsart der Sinnenwerkzeuge genau zu bestimmen: so berechtigt dennoch nicht allein die Analogie des Auges, sondern auch die Betrachtung eines jeden der übrigen Sinne insbesondere, zu der wahrscheinlichen Muthmaaßung: daß in den äußern Werkzeugen aller fünf Sinne, eine verkleinerte, nachahmende Darstellung des materiellen Gegenstandes geschehe; so weit er unmittelbar, oder mittelbar die Werkzeuge rührt.

Es war mir sehr unangenehm, als ich in der neuen Ausgabe von Herzens Buch über den Schwindel sahe, in welchem Grade dieser vorzügliche Schriftsteller allenthalben geneigt ist, mir in gewissen Lehren der Psychologie die gröbsten Vorstellungsarten

zuzutrauen; die ich zwar in meiner alten Anthropologie, (vor zwanzig Jahren), allerdings geäußert, seitdem aber bey jeder Gelegenheit widerrufen und, so wie neuerlich das Buch selbst, als untauglich verworfen habe. Ohne Zweifel war es das wider den physischen Theil meines psychologischen Systems, durch meine vormaligen Grundsätze erregte Vorurtheil, was Herr Herzen die hier vorgetragene Hypothese, als er sie in der Neuen Anthropologie fand, in einem solchen Sinne zeigte, in welchem ich mich jetzt schämen würde, sie gedacht zu haben. Er traue mir zu, daß ich sehr gut einsehe, wie der äußere Eindruck, ja selbst der innere, (der nichts anders ist als eine Bewegung im Seelenorgan), gar noch nicht das Bild der Vorstellung ist, und wie also auf Aehnlichkeit mit den äußerlichen Gegenständen hier überhaupt nichts ankommt. Ich glaube vielmehr mit ihm, daß das Sehen, (als Vorstellung in der Seele), möglich wäre ohne Abbildung auf der Netzhaut, bloß durch eine Rührung der Nerven. Aber das Wort **Darstellung**, auf welches hier alles ankommt, hat ja nicht etwa, wie das Wort **Vorstellung**, einen psychologischen Sinn, sondern einen bloß physischen. Warum sollte man also nicht sagen können: das Bild im Auge ist eine verkleinerte Darstellung des Gegenstandes? So wie es das Auge in einem zweyten Auge siehet, sey es nun an sich was es wolle, ist es doch nichts anders. Was nun die analogische Anwendung auf die andern Sinne betrifft, so gebe ich sie ihm, so wie die ganze Hypothese, willig Preiß: wenn er aber sagt, daß sie ungedenklich sey und dabey zu erkennen giebt, daß ich, in Ansehung der Seele selbst, auf Aehnlichkeit des Sinneneindrucks mit dem Gegenstande rechne: so muß ich nothwendig urtheilen, daß er sie ganz falsch verstehet. Dieses verräth sich am deutlichsten da, wo er von

ihrer Unmöglichkeit in Ansehung des Gefühls spricht. Die Erhabenheit eines gefühlten Körpers, sagt Herr Herz, bringt eine Vertiefung und die Vertiefung eine Erhöhung in den Nerven hervor: und so ist also, schließt er, der äußere Eindruck hier von dem Gegenstande das Gegentheil. Aber es kann ja Herr Herzen, der sehr gut weiß, was die von dem Gesichte getrennten Vorstellungen des Gefühls sind, nicht unbekannt seyn, daß Erhöhung und Vertiefung, ohne Einfluß jenes Sinnes, für sich selbst gar nicht zu den Gegenständen des Gefühls gehören; durch welches im Grunde nichts anders vorgestellt wird, als die Art und der Grad des Zusammenhangs der Elemente in den Körpern; z. B. das Flüssige und Feste, Lockere und Dichte, Harte und Weiche, Rauhe und Glatte u. s. w. Auch ist das in der N. Anthr. §. 354. deutlich bestimmt. Nun sehe ich die Unmöglichkeit nicht ein, (denn von dieser allein ist die Frage), warum die Gefühlnerven, oder vielmehr warum der Aether, der in ihnen ist, durch die Anfühlung z. B. eines harten Körpers, nicht in dieselbe Art von Thätigkeit versetzt werden könne, welche in den Elementen von jenem wirksam ist und den Grund von der Härte ausmacht. Ist denn die bloß mechanische Sympathie unserer Nerven mit den Gegenständen, die auf sie wirken, oder vielmehr ist die Sympathie eines Körpers mit dem andern, etwas so Unerhörtes? Wird nicht durch die Erhebung der Erde der menschliche Körper so gut, wie das Haus, welches darauf stehet, in eine ähnliche Erhebung versetzt? Ferner: es ist wahr, daß ich mich von einer solchen verkleinerten Darstellung des Gegenstandes (dazu gehört alles was in die Sinne wirkt, Bewegung so gut wie Figur) nur in Ansehung des Auges, wiederum durch die Sinne,

überzeugen kann. Aber wenn in dem Auge ein von dem zweyten Auge möglicher Weise sehbares Bild des Thurmes ist: warum sollte nicht, dafern unser Gehör scharf genug wäre, die in dem innern Ohre vorgehende Erschütterung des Glockenschalls gehört, warum sollte sie nicht diesfalls, wie eine verkleinerte Darstellung der Erschütterung der äußern Luft angesehen werden? Und was Geschmack und Geruch betrifft: so weis ja Herr Herz, daß die Aerzte diese beyden Sinne als die feinsten und wahrhaftesten Forscher der Mischung der Arzeneyen empfehlen. Wollen sie damit nicht offenbar sagen, daß wir aus der Art von Thätigkeit, welche die natürlichen Körper in den Nerven dieser beyden Organen erregen, auf die Art der Thätigkeit schließen dürfen, welche in ihren Bestandtheilen selbst ist, und daß also diese Art von Thätigkeit durch jene ausgedrückt und dargestellt wird?

§. 51.

In dem Auge geschiehet offenbar eine verkleinerte, nachahmende Abbildung (50) der vorschwebenden Körper: ihrer Farben, Gestalten, Bewegungen und andern bekannten sichtbaren Eigenschaften, mittelst des Lichts und seiner Strahlenbrechung. Das Licht ist gleichsam ein fortfließender Spiegel der Oberflächen, von denen es zum Auge gelanget.

§. 52.

Die Luft, ein für alle Arten von Bewegung empfängliches und zur Nahrung derselben ge-

schicktes Wesen, bringt die Bewegungen, welche ihr der im Schall erschütterte Körper mittheilte, durch den Gehörgang, mittelst der Trommelhaut und der an derselben in der Gehörhöhle anhangenden Knochen, zu den labyrinthischen Gängen, den Behältnissen der Gehörnerven.

§. 53.

So scheinen also in dem Labyrinthe die Erschütterungen oder Luftbewegungen des äußerlichen Schallkreises, im Kleinen wiederholt und nachgeahmt zu werden (50), durch Erschütterungen der Gehörnerven, oder vielmehr des sie durchdringenden Aethers, abhängig von der Erschütterung des Wassers im Labyrinth.

§. 54.

Die Eindrücke des Gefühlsinnes stellen im Grunde nichts anders dar, als verschiedene Arten und Grade von Kraft und Zusammenhang in den Körpern. Darauf beruhen alle Gefühlvorstellungen von fest, dicht, locker, dicke, dünn, hart, weich, glatt, rauh u. s. w. Daß das Gefühlwerkzeug für sich allein und ohne Leitung des Auges, Eindrücke liefere auch von Raum, Ausdähnung, Figur u. s. w. darf, als noch streitig, hier nicht vorausgesetzt werden.

§. 55.

Der berührte Körper scheint also das Gefühlwerkzeug zu versetzen in dieselbe Art und in denselben Grad von Thätigkeit, welche in dem Körper selbst vorhanden ist; gemäß der Art und dem Grade der Kraft, oder des Zusammenhanges, woraus Festigkeit, Dichtigkeit u. s. w. in ihm selbst entstehen mögen.

§. 56.

So wäre also die Verrichtung des Gefühlwerkzeugs eine nachahmende Darstellung (50) der Art und des Grades von Thätigkeit, welcher in dem berührten Körper selbst vorhanden ist, nach Verhältniß seiner Kraft und seines Zusammenhanges (55).

§. 57.

Ein Körper ist riechbar, wenn wirksame, entwickelte Bestandtheile in ihm thätig sind, und sich durch seine Oberfläche gegen das Geruchwerkzeug erheben und dasselbe rühren. Die ausdünstenden Theilchen drücken aus die Art und den Grad der Thätigkeit, welche in der Mischung des Körpers selbst rege ist.

§. 58.

So wäre also in dem Geruchwerkzeuge eine Thätigkeit der ausdünstenden Theilchen, ähnlich der Thätigkeit in der Mischung des Körpers (50).

§. 59.

Der Geschmack, wiefern bey demselben vorausgesetzt wird die Auflösung des schmackhaften Körpers, drückt in dem Organ völlig ab die Art und den Grad der Thätigkeit in den Bestandtheilen. In dem Geruchwerkzeug ist nur ein Abdruck der Thätigkeit der ausdünstenden Theilchen (58).

§. 60.

So ist also vorzüglich auch in dem Geschmackwerkzeug ein nachahmender Abdruck des Gegenstandes (50).

---

§. 61.

II. Die Fortpflanzung des äußern Eindrucks nach dem innern Organ oder dem Sitze der Seele. In allen Sinnenwerkzeugen entstehet also von dem Gegenstande eine Veränderung oder Rührung (51—60). Diese kann man nennen den äußern Eindruck, im Gegensatz des innern; (s. §. 74.)

§. 62.

Der Ort des äußern Eindrucks (61) ist, in jedem Sinnenwerkzeug, auf den Nerven.

§. 63.

Alle Ursachen, welche die stetige Gemeinschaft unterbrechen, die mittelst der Sinnennerven (62) unter-

halten wird zwischen den Sinnenwerkzeugen und dem Gehirn, verhindern die sinnliche Vernehmung.

§. 64.

Aus dieser unwidersprechlichen Erfahrung (63) schließt man, daß der äußere Eindruck (61) fortgepflanzt werde, mittelst der Nerven, nach dem Gehirn.

§. 65.

Alle Ursachen, welche die Gemeinschaft des Gehirns und der Bewegungsnerven unterbrechen, verhindern die Bewegung.

§. 66.

Alle bedeutende Zerrüttungen des Gehirns hindern überhaupt die Seelenwirkungen.

§. 67.

Das innere Seelenorgan, oder der Sitz der Seele, ist derjenige Theil des Körpers, in welchem alle Sinneneindrücke sich endigen (64), alle Bewegungen des Körpers sich anfangen (65), und alle Seelenwirkungen überhaupt zunächst sich äußern (66).

§. 68.

Diesem Begriffe (67) und jenen Erfahrungen (63 — 66) zufolge, kann nicht der ganze Körper, nach Stahls Hypothese, noch auch das Herz, son-

dern nur allein das Gehirn, angesehen werden als der Sitz der Seele.

Herr Prof. Jakob irrt sehr, wenn er (Erf. Seelenl. §. 44.) sagt: die Frage über den Sitz der Seele sey völlig sinnlos, weil dieser gar kein Ort beygelegt werden könne. Freylich darf man hier nicht an ein räumliches Verhältniß denken, so wie es die Denkart der Sinnen vorspiegelt. Wenn aber, wie Herr Jacob will, die Seele in dem ganzen Körper ist, und dieser ihren Ort ausmacht: warum ist es denn, (dafern ihr überhaupt kein Ort beygelegt werden soll), weniger sinnlos zu sagen, ihr Ort ist der ganze Körper, als das Gehirn? Am Schluß der Anm. z. 45. §. setzt er hinzu: **Es bleibt also dabey, die Seele wirkt allenthalben im ganzen Körper ganz, wo sie taugliche Organen findet.** Wenn nun aber die Physiologie unwidersprechlich lehrte, daß die Seele taugliche Organen, in denen sie unmittelbar wirken könne, nicht in dem ganzen Körper, ja nicht einmal in dem ganzen Gehirn, sondern nur in einem sehr kleinen Theile desselben findet? Auch das ist nicht richtig, daß der sogenante Sitz der Seele, (denn immer bleibt es ein figürlicher Ausdruck), durch die Erfahrung, d. h. durch das Gefühl einer Stelle bestimmt werden solle. Man kann ja wohl den Ort, wo eine Kraft wirkt, auch durch Schlüsse herausbringen. Und so sind **Boerhaave, Haller, Sömmering** und andere wackere Physiologen zu Werke gegangen. Wenn ich im übrigen das Seelenorgan in der N. Anthr. als einen verborgenen und feinen Theil des Gehirns beschreibe: so habe ich dabey keineswegs die lächerliche Absicht, die mir Herr Herz (a. a. O. S. 251) zuzutrauen scheint, auf diese Art etwa einen stetigen Uebergang aus dem Materiellen ins Geistige zu zeigen.

§. 69.

Der scheinbarste Beweisgrund der Stahlischen Hypothese (68), hergenommen von der Allgegenwart des Gefühls, beruhet auf einem Irrthume der Beobachtung. Die Seele fühlet sich, in allen Arten der Sinnenvorstellung, bey dem Gegenstande: das Gesicht wirft die Seele weite Strecken außer sich selbst heraus; so auch das Gehör. Weil aber bey den niedern Sinnen, und namentlich bey dem Gefühl, der Gegenstand zunächst berührt die Nerven: so scheinet die Seele, obwohl auch hier sie sich fühlt in dem Gegenstande, sich zu fühlen in den Nerven. (Anm. z. 68. §.)

§. 70.

Sollte, nach Stahls Behauptung, die Seele da seyn, wo sie sich fühlt; so wäre sie in dem Falle des Sehens außerhalb dem Körper.

§. 71.

Aus der oben erklärten Ursache (69) fühlt die Seele sich in dem Gehirn, nur bey den Verrichtungen des innern Sinnes.

§. 72.

So wird also der äußere Eindruck (61) mittelst der Nerven fortgepflanzt nach dem Innern des Gehirns.

§. 73.

Obwohl die Nerven nicht scheinen als gespannte Saiten zu wirken, sondern mittelst eines sie durchdringenden, feinen, ätherischen Wesens: so folgt daraus nicht, daß dieses flüssige Wesen in ihnen behalten und bewegt werde, wie Blut in den Adern; sondern es läßt sich, bey der Unerweislichkeit ihrer röhrichten Struktur, viel wahrscheinlicher denken, daß dieses ätherische Wesen ihre faserichte Substanz durchdringe und belebe.

Durch ein kleines Versehen hat Herr Jakob (Erf. Seelenlehre §. 35) mich unter den Physiologen aufgeführt, welche den Nervengeist Boerhaavisch verstehen, wie Haller und Tissot. Ich habe aber eben in der N. Anthr. (Anm. z. 373. §.) welche er anführt, diese Erklärungsart sehr umständlich widerlegt.

§. 74.

Diese Bewegung der Nerven, durch welche der äußere Eindruck (61) fortgepflanzt wird nach dem Innern des Gehirns (72), kann in dem Innern des Gehirns, als wo sie sich endigt, genannt werden, der innere Eindruck; minder schicklich das Ideenbild *); noch unschicklicher die materielle Idee.

*) Ueber die Bedeutung des Wortes Bild, s. d. Anm. z. 45. §. vergl. §. 88.

§. 75.

Dieser innere Eindruck (74) ist kein Bild, keine Figur, sondern eine Bewegung in dem Seelenorgan. Etwas näher Bestimmtes davon in der Lehre vom Gedächtniß. Anm. z. 241. §.

§. 76.

In jeder möglichen Hypothese ist der innere Eindruck (74) eine Wirkung der Nervenbewegung (72); die Nervenbewegung eine Wirkung des äußern Eindrucks (61); der äußere Eindruck eine Wirkung des Gegenstandes: folglich ist der innere Eindruck ursprünglich eine Wirkung des Gegenstandes.

§ 77.

In dieser Betrachtung könnte der innere Eindruck (74) dem Gegenstande ähnlich seyn, wie die Wirkung der Ursache; oder ein Zeichen des Gegenstandes seyn, wie die Wirkung ein Zeichen der Ursache ist. Daß er eine Verkleinerung des äußern Eindrucks sey, ist eine lächerliche Hypothese.

§ 78.

Daß die Nerven eines jeden Sinnenwerkzeugs eine besondere Beschaffenheit haben, ist nicht unwahrscheinlich.

## II.

## Von dem Auffassen des Sinneneindrucks.

§. 79.

Mit dem Satze: der Sinneneindruck wird von dem Vorstellungsvermögen aufgefaßt, will man keineswegs erklären, wie die in dem innern Seelenorgan angenommene Bewegung (74) übergehe in die Seele, als in eine einfache Substanz (27).

§. 80.

Was man sich auch bey dem metaphysischen Subjekte des Vorstellungsvermögens denke (27): allzeit muß man annehmen, daß ihm da, wo es als äußerer Sinn wirkt, objektive Materie durch Eindrücke zugeführt und diese Materie von ihm aufgefaßt wird, ehe sie anerkannt, d. h. zu einer völligen Vorstellung (32) werden kann.

§. 81.

Dieses Auffassen (80) setzt nun allerdings voraus ein Einwirken des innern Eindrucks (74, 79) in das Vorstellungsvermögen. Aber es ist umsonst, erklären zu wollen, wie dieses Einwirken einer Bewegung des Seelenorgans in das voraussetzlich einfache Subjekt des Vorstellungsvermögens (27, 79) möglich sey. Alle Rücksicht auf die

Seele als Substanz, ist hier beydes zweckwidrig und vergeblich: demnach muß man von dieser Betrachtung entfernen 1) alle Ideen von Raum, Bewegung, Berührung u. s. w. wenn auch die Sprache nicht vermögend ist, sich der daher entlehnten Ausdrücke zu enthalten; 2) alle metaphysische Hypothesen, z. B. von vorherbestimmter Harmonie.

§. 82.

Das, wodurch das Auffassen des Sinneneindrucks (80, 81) möglich ist, wird in dem sinnlichen Vorstellungsvermögen die Empfänglichkeit genannt.

§. 83.

Die Empfänglichkeit des sinnlichen Vorstellungsvermögens (82) geht erst da an, wo die Bildung des innern Eindrucks (74) geschehen ist; welcher der nächste Gegenstand der Empfänglichkeit des V. V. nämlich dasjenige ist, was empfangen wird und aufgefaßt, um nachmahls anerkannt zu werden. Die Bildung des Sinneneindrucks geht nur die Empfänglichkeit der Organen an, nicht aber das Vorstellungsvermögen. Auch ist er selbst da, wo er innerer Eindruck heißt (74), im Grunde noch immer eine Erscheinung der Außenwelt (47); wiewohl des Theiles der Außenwelt, den der Mensch ansiehet als sich besonders zugehö-

rig, und in sofern als von der Außenwelt unterschieden. Auch hat an dem Sinneneindrucke das Vorstellungsvermögen Antheil nur da, wo die Organen von der Seele gerichtet und behandelt werden wie willkührliche Glieder, und wo die sinnliche Vorstellung eine willkührliche Thätigkeit ist.

Ich will sagen: der innere Eindruck wäre auch in einer bloßen Maschine möglich; aber nicht das Gedankenbild (Anmerk. zum 45. §.); vielweniger der Gedanke oder die Vorstellung selbst; s. die Anm. z. 86. §.

## §. 84.

Wiefern das Auffassen (80) fürs erste erfodert eine Einwirkung des innern Eindrucks (81) in das Vorstellungsvermögen; sofern ist dasselbe und die ihm zum Grunde liegende Empfänglichkeit (82) etwas Leidendes. Sofern aber auf diese Einwirkung etwas erfolgen muß, wodurch das Auffassen und die Erzeugung eines Bildes (45) vollbracht wird; so fern ist es, nebst der dabey zum Grunde liegenden Empfänglichkeit, etwas Thätiges. Jedoch ist es, betrachtet als die nothwendige Folge einer vorher empfangenen Rührung, mehr eine lebendige als eine geistige und überhaupt nicht eine so freye Thätigkeit, wie die des Anerkennens.

§. 85.

Das Thätige in dem Auffassen (83), welches auf die bloß leidentliche Einwirkung des Eindrucks erfolgt (84), ist eine Wirkung der Aufmerksamkeit; welche fürs erste erweckt und gespannt wird durch die, mittelst des innern Eindrucks (74), empfangene Rührung. Ohne Aufmerksamkeit ist das Auffassen nicht möglich; das bezeugt auch die Erfahrung.

Man sagt zwar insgemein, die Aufmerksamkeit sey die Richtung des Vorstellungsvermögens auf eine Vorstellung unter vielen. In dieser Wortbedeutung wären es allzeit schon vollendete Vorstellungen (32), mit denen sich die Aufmerksamkeit beschäftigte; und da wird freylich das Bewußtseyn vorausgesetzt. Allein es ist unwidersprechlich, daß, ehe die Vorstellung vollendet ist, und um sie zu vollenden, eine Richtung der Seele auf das mittelst des Eindrucks Empfangene erfodert wird. Und wie soll man das anders nennen, als ebenfalls Aufmerksamkeit? Und das ist auch dem Sprachgebrauche gar nicht zuwider. Man merkt auch auf das, was man noch nicht wahrnimmt, um es wahrzunehmen, und man nimmt nicht eher wahr, als bis man aufgemerkt hat. Auch da wo die Aufmerksamkeit, der andern, ebenfalls richtigen Bedeutung nach, eine völlige Vorstellung, zum Gegenstande hat, ist sie doch eigentlich auf die Theile der Vorstellung gerichtet, deren sie sich noch nicht bewußt ist, die der Seele noch nicht klar und also noch keine völligen Vorstellungen sind: und sie werden ihr klar und bewußt erst nachdem sie aufmerksam darauf gewesen ist.

§. 86.

Es ist wahrscheinlich, daß der innere Eindruck (74) durch diese erste Richtung der Aufmerksamkeit (85) mehr Lebhaftigkeit empfängt.

Wirklich scheint die Bewegung, durch welche der sogenannte innere Eindruck gebildet wird, sobald die Aufmerksamkeit dabey ist, eine Art von willkührliche Bewegung zu seyn, wie alle vorsätzliche Uebungen unserer Bewegwerkzeuge. Dieses ist um des Gedächtnisses willen zu merken. Vergl. d. Anm. z. 83. §. So ist es zu verstehen, wenn ich sie in der N. Anthr. §. 375. eine lebendige Bewegung nenne. Herr Herz (v. Schwindel S. 229) legt mir diesen Ausdruck ganz falsch aus.

§. 87.

Sofern es erweislich ist, daß das durch den Gegenstand in dem Eindruck Empfangene etwas Mannichfaltiges sey *): so fern kann angenommen werden, daß die Verbindung dieses Mannichfaltigen in Eins, in den Augenblick fällt, in welchem das thätige Auffassen (84) geschiehet mittelst der ersten Aufmerksamkeit.

*) Nach der bekannten Kantischen Erklärung. Aber nach Kants System geschieht alle Verbindung durch den Verstand: und so gehörte auch diese, (die Synthesis der Apprehension) zu dem Anerkennen; s. die Anm. z. 121. §.

§. 88.

Die Folge von diesem thätigen Auffassen (84, 87), ist in dem Vorstellungsvermögen die Erzeugung eines sinnlichen Bildes; welches wohl zu unterscheiden ist von dem innern Eindrücke (74), obwohl auf Veranlassung desselben hervorgebracht. (Anm. z. 45. §.).

§. 89.

Daß das nun erzeugte sinnliche Bild (88) eine abermahlige Verkleinerung des innern Eindrucks (74) sey, innerhalb der Seele; das ist unter allen Hypothesen dieser Art (77) die abgeschmackteste.

§. 90.

Vielleicht besteht darinn das verborgene Wesen des Vorstellnngsvermögens, daß in ihm enthalten ist die Möglichkeit aller Arten von Bildern einer materiellen Welt; jedesmal vorausgesetzt in seinem Organ eine bestimmte Art von Rührung, wie sie erfordert wird zu der Hervorbringung eines jeden solchen Bildes. Hier würde die Frage entstehen: ob zu diesen Bildungen das Vorstellungsvermögen allein hinreiche, oder wiederum das Organ nöthig sey?

§. 91.

Das sinnliche Bild (88) ist doch einigermaßen eine Wirkung des innern Eindrucks (74), und

als solche einigermaßen und mittelbar eine Wirkung des Gegenstandes. Vielleicht ist auch das eine von den verborgenen Eigenschaften des Vorstellungsvermögens, daß es, mit Hinzusetzung des Seinigen aus dem Stoff empfangener Eindrücke Bilder schaffen kann; welche wenn auch nicht ähnlich sind dem Gegenstande, dennoch anzeigen gewisse Verhältnisse des Gegenstandes zu dem Vorstellungsvermögen. Jedoch ist der Gegenstand nur eine Erscheinung (47): folglich würde auch dieses nicht verhelfen zu der Erkenntniß dessen, was dem Gegenstande zum Grunde liegt.

§. 92.

Obgleich alle Hypothesen über die Erzeugung des sinnlichen Bildes (88—89) in dem Vorstellungsvermögen, nicht Erklärungen sind, sondern nur Wünsche der Erklärung: so haben sie doch den Nutzen: 1) daß man länger verweilet bey diesem merkwürdigen Räthsel; 2) einsehen lernt, wie alle Organisazion gar nichts ist, mithin alles zugeschrieben werden muß verborgenen geistigen Eigenschaften des Vorstellungsvermögens.

---

§. 93.

Da der innere Eindruck eine Bewegung des innern Seelenorgans ist (74): so läßt sich begrei-

sen, wie die durch denselben geweckte Aufmerksamkeit (85) abhängig seyn müsse von der Art und dem Grade dieser Bewegung. Nun nennt man Nervengeist die Materie — oder die Kraft — welche zum Grunde liegt bey allen Bewegungen des Seelenorgans, (auch der Nerven und der sichtbaren Gehirnfibern). In sofern ist also die Aufmerksamkeit mittelbar abhängig von der Art und dem Grade der Bewegung des Nervengeistes.

§. 94.

Die Aufmerksamkeit (93) ist 1) dem Grade nach entweder lebhaft, oder träge; 2) der Beschaffenheit nach entweder zerstreut, oder ordentlich.

§. 95.

Lebhafte Aufmerksamkeit (94) ist der Grad der Empfänglichkeit (82), bey welchem die Seele vermögend ist, alle vorkommende Sinneneindrücke aufzufassen. Träge, oder gar unterdrückte Aufmerksamkeit ist das Gegentheil.

§. 96.

Alles dieses (95), je nachdem die Thätigkeit des Nervengeistes und folglich des Seelenorgans (93) lebhaft oder träge ist, oder wohl gar in einem gewissen Grade unterdrückt.

§. 97.

Zerstreute Aufmerksamkeit (94) ist die Art der Empfänglichkeit, bey welcher die Seele vermögend ist, vielerley Sinneneindrücke schnell nach einander aufzufassen — verbunden mit dem Unvermögen auf einem derselben zu verweilen. Ordentliche Aufmerksamkeit (94) ist das Gegentheil.

§. 98.

Alles dieses (97), je nachdem die Thätigkeit des Nervengeistes, und folglich des Seelenorgans (93), unruhig, oder ruhig ist.

§. 99.

Die zerstreute Aufmerksamkeit (97) ist entweder träge, oder lebhaft (95). Jene besteht in einem mannichfaltigen und zugleich langsamen, diese in einem mannichfaltigen und zugleich geschwinden, flüchtigen Auffassen der Materie der Vorstellungen.

§. 100.

Alles dieses (99), je nachdem die unordentliche, d. h. in Richtung und Grad ungleichförmige Thätigkeit des Nervengeistes, und folglich des Seelenorgans (93), träge, oder lebhaft ist.

§. 101.

Ordentliche Aufmerksamkeit (94) ist das Gegentheil der zerstreuten (97). Sie ist entweder

träge, oder lebhaft. Was Beydes sey, sagen die Worte.

§. 102.

Beydes (101) je nachdem die ordentliche, d. h. in Richtung und Grad gleichförmige Bewegung des Nervengeistes, und folglich des Seelenorgans (93), träge, oder lebhaft ist.

---

§. 103.

Aus diesen Erfahrungen (94 — 102) läßt sich zugleich erkennen, wie jeder sinnliche Eindruck und mithin jeder sinnliche Gegenstand, die Aufmerksamkeit in dem Maaße reize, in welchem er fähig ist, die Thätigkeit des Nervengeistes, und folglich des Seelenorgans, (93) zu erwecken.

§. 104.

Sinnliche Eindrücke können die Bewegung des Seelenorgans stärker erwecken (103), theils durch ihre eigene physische Kraft und Sinnlichkeit, theils durch Verhältnisse mit Gedächtnißeindrücken, welche viel physische Kraft haben, und durch die sinnliche Vorstellung jetzt erweckt werden.

§. 105.

Aus dem ersten Grunde erwecken die Aufmerksamkeit stärker (104) alle Gegenstände, welche durch Größe, Glanz, Schall, Bewegung, Berüh-

rung u. s. w. bey dem äußern Eindruck (61), stärker in die Sinnesnerven (62), und dadurch stärker auf den innern Eindruck (74) und auf das Seelenorgan (67) wirken; 2) angenehme und unangenehme, 3) neue, ungewöhnliche Gegenstände.

§. 106.

Der äußere (61) sowohl, als der innere Eindruck (74) neuer Gegenstände (105) ist stärker; weil beyde Eindrücke, eben darum, daß sie neu und ungewöhnlich sind, unter einem gewissen Widerstande der Organen, und folglich mit größerer Kraft hervorgebracht werden.

§. 107.

Eine andere und mehr psychologische Ursache von der größern Aufmerksamkeit auf neue und ungewöhnliche Sinnenvorstellungen (106), ist ein natürliches Bestreben der Seele, auf neuen Vorstellungen zu verweilen, und derselben noch unbekanntes Verhältniß zu erkennen.

§. 108.

Aus dem andern Grunde (105) erwecken die Aufmerksamkeit stärker: sinnliche Gegenstände, welche, ohne selbst viel physische Kraft zu haben, wie z. B. geschriebene oder gesprochene Worte, als Zeichen, oder durch andere Verhältnisse der Gedächtniß-

verbindung, vornehmlich auch durch Einstimmung oder Widerspruch mit Meinungen, Neigungen und Wünschen u. s. w. vermögend sind, viele lebhafte Vorstellungen in der Phantasie zu erregen.

§. 109.

Aus eben dem Grunde (108) erwecken, ohne selbsteigene Sinnlichkeit (108), solche Gegenstände die Aufmerksamkeit stärker, durch welche Lücken in unsern Vorstellungen ausgefüllt, oder verloschene wieder aufgefrischt werden.

---

## III.

## Von dem Anerkennen.

§. 110.

Nachdem der sinnliche Eindruck aufgefaßt ist (80) durch die theils leidendliche, theils thätige (83) Empfänglichkeit (82) des Vorstellungsvermögens, und das sinnliche Bild (88) erzeugt: so wird nun in der Seele geweckt die Denkkraft zum Anerkennen des Bildes, mittelst eines darauf beziehlichen Begriffs (45).

Anders, wenn aus der aufgefaßten Vorstellung eine Empfindung, oder eine Bestrebung und kein Gedanke wird. Anm. z. 31. §.

§. 111.

Der Grund, warum das Vorstellungsvermögen bemüht ist, das Bild gegen einen Begriff zu halten, unter welchem es anerkannt werde (110), als unter seinem Geschlecht: ist höchst wahrscheinlich der der Seele inwohnende geistige Trieb *) nach Erkenntniß der Welt. Diesem Triebe zufolge kann und muß jede Einwirkung, welche die Seele empfängt, die wort- und bewußtlose Frage erwecken: Was ist das? **)

*) N. Anthr. §. 644, 1137. **) Diese hier in Worten dargestellte Frage, soll bloß ein Hülfsmittel seyn, das geistige Streben des Anerkennens zu versinnlichen; s. d. Anm. z. 120. §.

§. 112.

Jeder Begriff ist geschickt zu der Vergleichung des sinnlichen Bildes (111); dafern er nur ein Prädikat enthält, welchem etwas in jenem entspricht; wäre es auch nur das Prädikat des Wirklichen.

§. 113.

Sind Begriffe, auf die das Bild bezogen werde (110, 112), entweder überhaupt nicht vorhanden, oder jetzt nicht rege: so bleibt die Frage, Was ist das? (111) unbeantwortet, und das An-

erkennen kommt nicht zu Stande. So bleibt es bey einer bewußtlosen Vorstellung (28).

Wenn ich mit Kanten und mit jedem seiner ihm ähnlichen Nachfolger über einen Punkt einig zu werden hoffte, in welchem ich etwa von der kritischen Philosophie abgehe: so wäre es über die bewußtlosen Vorstellungen. Freylich sind sie etwas Widersinniges, wenn man das Bewußtseyn in der Definizion der Vorstellung als ein wesentliches Merkmal voraussetzt. Aber **Kant** unterscheidet ja selbst Rezeptivität und Spontaneität, so wie ich von je her Auffassen und Anerkennen unterschied. Er erklärt die Rezeptivität durch das Vermögen Vorstellungen zu **empfangen**, und die Spontaneität durch das Vermögen Vorstellungen **selbstthätig hervorzubringen**. So nennt er also das durch die bloße Rezeptivität Aufgefaßte, **Vorstellung**. Nun ist aber die Rezeptivität, seinen eigenen Erklärungen nach, ohne Bewußtseyn: also sind ja die durch die Rezeptivität **empfangenen** oder aufgefaßten Vorstellungen ohne Bewußtseyn. Denn was ist das durch die Rezeptivität **aufgefaßte** Bild, ehe es anerkannt, d. h. von dem Verstande unter einen Begriff gebracht ist? Offenbar etwas Empfangenes, was der Seele vorgestellt (vorgehalten) wird; (nicht etwas was sie sich selbst vorstellt): und das ist Vorstellung ohne Bewußtseyn. Und wie möchte **Kant** selbst diese erste Handlung des Vorstellens nennen? **Blinde Anschauung**. Dieß ist ein überaus glücklicher Ausdruck; der zugleich mir den Vortheil verschafft, mich, indem ich mir ihn zueigne, verständlich zu machen. Eine bewußtlose Vorstellung ist also eine blinde Anschauung; d. h. die bloß empfangene oder **aufgefaßte Vorstellung**, die unter keinem Begriffe

gedacht ist. Daß es nun in unserm Vorstellungsvermögen, wenn die §. 136 — 140. angeführten Umstände eintreten, bey der ersten Handlung des Vorstellens verbleiben und das Anerkennen sehr oft nicht zu Stande kommen könne: daran hat, meines Wissens, noch niemand gezweifelt: also müssen in allen diesen Fällen Vorstellungen ohne Bewußtseyn entstehen; angesehen das Bewußtseyn erst in den andern Theil des Vorstellens gehört, und ohne Anerkennen nicht möglich ist. Sonach bleibt nur noch die Rechtfertigung des Ausdrucks übrig. Was ich bewußtlose Vorstellungen nenne, das nennt Kant, blinde Anschauungen. Ich finde diesen Ausdruck ungemein geschickt: wenn man ihn aber etymologisch betrachten wollte: würde dann zwischen dem Prädikate blind, und dem Subjekt Anschauung weniger Widerspruch erscheinen, als zwischen bewußtlos und Vorstellung? Bewußtlos kann doch, der obigen Erklärung nach, eine zufällige Beschaffenheit des Vorstellens seyn: blind aber nie eine Art des Anschauens. Und doch würde nur ein Pedant deshalb sagen, blinde Anschauungen sind Undinge: aber bewußtlose Vorstellungen sind auch keine. Gerade so haben einige von Kants Gegnern philosophiert, wenn sie von seinen Kategorien sagten: Begriffe, die erst einen Gegenstand suchten, wären etwas Widersinniges, weil man doch keinen Begriff ohne einen Gegenstand denken könnte. Noch muß ich anmerken, daß die völligen und also bewußten Vorstellungen, deren Bewußtseyn sehr schnell vorüber geht, und bey denen also die Vorstellung des Bewußtseyns wegfällt, das nicht sind, was ich unter bewußtlosen Vorstellungen meine; s. Reinholds Th. des V. V. S. 339. Schmidts Emp. Psychologie, §. 58. Jakobs Erf. S. L. §. 83.

§ 114.

Der erste Fall (113) findet statt bey den neugebohrnen Kindern; der andere im Zustande des Schlafes und in ähnlichen Zuständen.

§. 115.

Wollte man, in Ansehung der neugebohrnen Kinder (114), sich berufen auf ursprünglich der Seele inwohnende Urbegriffe: so wären diese doch noch nicht entwickelt und in sofern noch nicht vorhanden, folglich zum Anerkennen nicht geschickt.

§. 116.

Wollte man Zweifel über die Erfoderlichkeit vorhandener Begriffe zum Anerkennen (113), erheben aus dem Beyspiele der Thiere, welche ohne Begriffe dennoch völlige Vorstellungen hätten: so vergäße man, daß sie dennoch Gemeinbilder sinnlicher Vorstellungen haben; welche nur darum nicht verdienen den Namen von Begriffen, weil sie nicht das Werk einer nach Erkenntniß bestrebten geistigen Thätigkeit sind, sondern bloß durch bewußtlose Verbindung des Aehnlichen mehrerer Vorstellungen in der Phantasie erwachsen. Jedoch sind diese Gemeinbilder oder Ideale, das abgerechnet, eben das, was in den Menschen die Begriffe niederer Absonderung (II. Hauptst.) sind. Auch in den Men-

schen entstehen ihrer viele bewußtlos, bloß durch Zusammensetzung der Phantasie.

§. 117.

Wollte man einwenden, daß die Kinder das Anerkennen äußern, früher als Allgemeinbegriffe weder entwickelt werden könnten, noch gebildet: so bedächte man nicht, daß erweckte Gedächtnißbilder hinreichend sind, statt Begriffen, zu der Möglichkeit des ersten unvollkommenen Anerkennens (113).

Der allererste Gegenstand, der auf das Kind wirkt, sey eine Rose: nun entsteht aus dem Eindrucke bloß eine bewußtlose Vorstellung. Die Rose wird, als der zweyte Gegenstand, dem Kinde wieder vorgehalten: nun erwacht aus dem Gedächtniß der erste Eindruck; und schon erfolgt eine unvollkommene Art des Anerkennens, indem die Seele das Sinnenbild mit dem Gedächtnißbilde zusammenhält. Wird das zum drittenmal wiederholt: so ist das Anerkennen schon vollkommen; denn es ist aus den beyden vorhergegangenen ähnlichen Eindrücken nun schon eine Art von Ideal oder Allgemeinbegriff der Rose gebildet worden. Jedoch sind die ersten Veränderungen der Seele gewiß Empfindungen und Bestrebungen; ich will sagen: das Aufgefaßte wird zuerst auf Triebe bezogen, und nicht auf Begriffe. Anm. z. 31. §. Was einige Neuere, z. B. Herr Jakob Erf. S. L. §. 216. unter dem sinnlichen Unterscheidungsvermögen verstehen, und wiefern dadurch das Beziehen auf Begriffe, Merkmale entbehrlich werden soll: darüber will ich

nicht urtheilen, weil es mir nicht ganz klar ist. Ohne Merkmale scheint doch keine Unterscheidung möglich; und die Merkmale müßten, sollte ich denken, entweder für den Verstand Begriffe, oder für das Empfindungs- und Bestrebungsvermögen Zustände seyn.

§. 118.

So wird also, zu einer völligen Vorstellung, (32) nothwendig erfodert das Beziehen des Vorgestellten auf einen Begriff. Denn eine Vorstellung haben heißt erkennen, daß das Vorgestellte Etwas ist: Etwas aber will sagen, gehörig unter ein Geschlecht, vermöge seiner Prädikate, welche dem Begriff eines Geschlechts zukommen. Was keine Prädikate hat, das ist Nichts; und wo ich keine Prädikate erkenne, da stelle ich mir nichts vor.

§. 119.

Die allerallgemeinste Selbstbeantwortung jener Frage: Was ist das? (111) in dem Vorstellungsvermögen ist: es ist Etwas — ähnlich dem was schon auf mich gewirkt hat.

§. 120.

So wie die Begriffe nach und nach erhoben werden zu höhern Stufen der Allgemeinheit, so werden die Antworten auf die dem Anerkennen vorangehende Frage: Was ist das? (111) allgemeiner und ontologischer; und die vorgestellten Bilder

werden gebracht unter höhere Begriffe — endlich unter die allerhöchsten Stammbegriffe *) der menschlichen Denkkraft.

*) Von diesen an einem andern Orte.

§. 121.

Indem die Seele das sinnliche Bild (88) mit dem Begriffe zusammenhält, welcher ihm entspricht (111): so läuft ihr Vorstellungsvermögen schnell durch die Theile des Bildes und zugleich durch die Merkmale des Begriffs, vergleicht diese mit jenen, und verbindet sie in ein Ganzes. So wird die Vorstellung vollendet. Nothwendig aber wird dazu erfodert, daß das Vorstellungsvermögen von dem letztern Theile des mit dem Begriffe vereinigten Bildes, d. h. der Vorstellung selbst, zurücksehe bis auf den ersten, und so das Ganze der Vorstellung vor sich habe.

Daß die Seele die Theile und gleichsam Elemente der Vorstellung, verbinden, bey den letzten noch auf die ersten zurücksehen, folglich bis das Anerkennen vollendet ist, alle Theilvorstellungen in der Phantasie gleichsam fest halten, und sich bewußt seyn müsse, daß es dieselbigen sind, die sie den Augenblick vorher gedacht hatte: das ist bereits in der allerersten Ausgabe, §. 29. unter den Erfodernissen einer Vorstellung mit Bewußtseyn angegeben worden. Natürlich gehört also zum sinnlichen Vor-

stellungsvermögen in dieser Rücksicht Theilnehmung der Phantasie. Herr Kant irrt wohl, wenn er (S. 120. I. Ausg.) sagt, daß kein Philosoph vor ihm daran gedacht habe. Wolf sagt, da er von dem Zustand des Bewußtseyns (apperceptio) redet, Psych. rat. §. 24. Anima attentionem suam successiue ad alias aliasque perceptiones partiales in totali contentas dirigit. — In apperceptione igitur plures actus sibi inuicem succedunt; consequenter perceptio, quoad anima sibi conscia est, per aliquod tempus conseruatur; — at necesse est, ut perceptiones partiales per aliquod tempus conseruatas, easdemque esse intelligat, consequenter momentorum temporis diuersitate eas a se ipsis veluti distinguat. Und in der Anm. folgert er daraus, daß die Phantasie bey dem sinnlichen Vorstellungsvermögen mitwirke: imaginatio quoque in actum apperceptionis influit.

## IIII.

## Von dem Bewußtseyn.

### §. 122.

In dieser Lehre wird betrachtet: das Bewußtseyn, 1) wiefern es den Vorstellungen zugehört, und namentlich bey den Vorstellungen der Sinnen (s. § 131.) besonders bestimmt ist; 2) das allgemeine Bewußtseyn der Existenz.

Das Bewußtseyn der Persönlichkeit, eine besondere Art des Selbstbewußtseyns, in welchem enthalten ist 1) das unendlich viel befassende Gefühl von dem Zustande des Körpers, 2) das eben so zu-

sammengesetzte Gefühl von dem geistigen Zustande (unsern Vorstellungen, Empfindnissen, Fähigkeiten, Neigungen u. s. w.) 3) die Vorstellung des Orts und der Zeit und die Uebersicht unserer Lebensumstände: war in den vorigen Ausgaben eine der fremdartigen Lehren, die ich hier weggelassen habe. Wenn man will, so kann man Erläuterungen darüber suchen in der N. Anthr. §. 709—717. 754—756. 779—784. 953—964. Sehr viel Lesenswerthes darüber findet man in Sulzers Abh v. Einfl. d. Bewußtf. Verm. Schr. I. B. in Irwings Unterf. II. B. §. 142. ff. in Meiners Verm. Schr. I. B. und in Jgn. Schmidts Gesch. d. Selbstgef.

## §. 123.

I. Anlangend das Bewußtseyn, sofern es den Vorstellungen zugehört (122). So wie das Anerkennen erfolgt und in diesem die sinnliche Vorstellung vollendet ist (121), wird die letztere bezogen einerseits auf einen äußerlichen Gegenstand, andererseits auf die Seele als auf das vorstellende Subjekt. Und so entsteht das Bewußtseyn, in welchem einerseits Bewußtseyn des Gegenstandes ist, und andererseits Selbstbewußtseyn.

## §. 124.

Wie in der Seele diese Unterscheidung des Gegenstandes geschehe und ihrer selbst (123): das läßt sich kaum erklären; wenn nicht etwa vielleicht aus dem gefühlten Unterschiede des in ihr bey der

Vorstellung vorkommenden Wirkens und Leidens, so: daß sie das Leiden, (die von dem Eindruck empfangene Rührung (81), zuschreibt einer von sich unterschiedenen Ursache, die sie nun in dem geformten Bilde anschaut als einen äußerlichen Gegenstand (88); das Wirken aber sich selbst, nämlich das thätige Auffassen (83, 85) und das Anerkennen (110), und das in jenem und diesem erfolgende Verbinden (87, 121). So eignet also die Seele die Vorstellung, so fern sie etwas Leidendliches ist, dem Gegenstande zu, so fern sie etwas Thätiges und ihr Werk *) ist, sich selbst.

*) So verstehe ich es, wenn Herr Reinhold, welcher sich um dieses Lehrstück der Psychologie ungemein verdient gemacht hat, (Th. d. V. V. S. 239. vergl. S. 257.) sagt: die Vorstellung gelange nur dadurch zum Bewußtseyn, daß sie aufhöre Stoff zu seyn und die Form annehme. Da wo er den Kantischen Satz von der (ich meine aus andern Gründen) nothwendigen Mannichfaltigkeit des Stoffes, aus der Natur des Bewußtseyns beweiset, als welches außerdem nicht möglich seyn solle, (S. 282 ff.) ist er mir, wie in einigen andern Stellen, dunkel.

## §. 125.

Man betrachte in dem Bewußtseyn (123) die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand, oder auf die Seele: in beyden Betrachtungen ist

es nicht möglich, ohne die im 121. §. beschriebene Verbindung des Denkens. Denn anlangend das Selbstbewußtseyn (123): wenn die Seele nicht zurücksähe von den letzten Theilen der Vorstellung auf die ersten und nicht bey den letzten fühlte, daß sie es war, welche die ersten hatte: so könnte die Seele nicht die ganze Vorstellung überhaupt haben, also sie nicht als ein Ganzes beziehen auf sich. Bezieht aber die Seele die Vorstellungen nicht auf sich, so kann sie sie auch nicht beziehen auf einen Gegenstand: denn dieses setzt nothwendig voraus, daß die Vorstellung in ein Bewußtseyn verknüpft sey.

§. 126.

Das Selbstbewußtseyn, (welches jeder völligen Vorstellung beygehet) kann ausgedrückt werden ohngefähr mit diesen Worten: Ich denke. Dieses Ich denke aber setzt voraus das Gefühl Ich, als das vorstellende Subjekt: demnach ist das Gefühl Ich das nothwendige Bedingniß aller Vorstellungen.

§. 127.

Wenn die Seele den Unterschied des Gegenstandes und ihrer selbst (123, 124) so wahrnimmt, daß sie sich wiederum die Unterscheidung vorstellt:

so ist das Bewußtseyn deutlich; außerdem nur klar.

§. 128.

Wo Bewußtseyn ist, da ist auch allzeit jene Unterscheidung (123): aber sie geschieht oft so schnell, daß es das Ansehen haben kann, als sey sie nicht geschehen. Sollte nun dunkles Bewußtseyn ein solches genannt werden, wo diese Unterscheidung nicht statt findet: so gäbe es kein dunkles Bewußtseyn (127). Versteht man aber darunter die Abwesenheit einer Vorstellung dieser Unterscheidung: so kommt es an auf die psychologische Bestimmung der Wörter, dunkel, und klar.

Die kritischen Philosophen meinen, daß man sich, wenn man von den bewußtlosen Vorstellungen rede, durch diese schnellen Uebergänge des Bewußtseyns täusche, bey denen das Bewußtseyn nicht wiederum selbst vorgestellt wird. Daß das wenigstens bey mir gar nicht der Fall sey, habe ich bereits in der Anm. z. 113. S. erinnert.

§. 129.

Jedoch giebt es in dem Bewußtseyn niedere Grade der Klarheit in der Seele (127); oder vielmehr zwischen Bewußtseyn, und Bewußtlosigkeit mittlere Zustände; wie z. B. in dem Uebergange vom Wachen zum Schlafe.

§. 130.

Es giebt, außer jenen beyden Theilen des zu der Vorstellung gehörigen Bewußtseyns (122), auch ein Bewußtseyn der Vorstellung selbst; in welchem die Seele von dem Gegenstande und von sich selbst unterscheidet die Vorstellung. Allein dieses ist nur dann möglich, wann die Seele ihre vorstellende Thätigkeit besonders betrachtet, und so wahrnimmt, daß zwischen dem Gegenstande und ihr selbst noch enthalten ist etwas Mittleres: die Vorstellung, sein Nachbild und ihre selbsteigene Wirkung.

Herr Reinhold rechnet dieses Bewußtseyn der Vorstellung zum Bewußtseyn überhaupt. Mir scheint es nicht also. Auf jeden Fall ist es gewiß meistentheils nur dunkel. Jeder auch gar nicht unterrichtete Mensch wird, wenn man ihn bey einer Vorstellung, die er jetzt hat, fragt, was in ihm vorgeht, dieses anzugeben wissen: Ich bin mir bewußt einer Sache (eines Gegenstandes); aber von einer Vorstellung wird er nichts sagen. Daher kommt es auch, daß das Wort Vorstellung nur wissenschaftlich, und nicht populär ist. Denn die meisten Menschen wissen nur, daß sie und daß Gegenstände sind: Vorstellungen sind ihnen etwas Unbekanntes. Herr Reinhold (S. 331.) theilt jede Art des Bewußtseyns wiederum ein in dunkles, klares, deutliches. Diese Unterabtheilungen sind lehrreich: aber denn doch wohl nicht so wesentlich nöthig, daß sie in einem Grundrisse alle einzeln verfolgt werden müßten.

§. 131.

Bey allen Vorstellungen weiset zwar das Bewußtseyn hin, auf einen von der Vorstellung und der Seele unterschiedenen Gegenstand (123): jedoch so, daß derselbe bey den sinnlichen Vorstellungen gedacht wird, dem Raume und der Zeit nach, als gegenwärtig; bey den Vorstellungen der Phantasie aber, dem Raume nach, immer entfernt, der Zeit nach bald gegenwärtig, bald vergangen.

§. 132.

So beruhet also der Unterschied unter Vorstellungen der Sinne, und der Phantasie (44, 131), nicht in verschiedenen Fähigkeiten der Seele, sondern bloß in dem zufälligen Bewußtseyn der räumlichen Gegenwart, oder Abwesenheit des Gegenstandes.

§. 133.

Daß mit einer Vorstellung verbunden ist Bewußtseyn bald der Gegenwart, bald der Abwesenheit des Gegenstandes (132): dieß hängt ab von dem Grade der Stärke, welchen die Vorstellung hat; und die Stärke der Vorstellung wird bestimmt durch die Stärke des innern Eindrucks (74). Was stark in mich wirkt, das fühle ich als gegenwärtig; was schwach, das fühle ich als abwesend. Werden die Grade der Vorstellungen der Phan-

taſie unnatürlich erhöht: ſo werden ſie verwandelt in ſinnliche, d. h. verbunden mit Bewußtſeyn der Gegenwart (132); z. B. in der Fieberhitze.

§. 134.

Im geſunden Zuſtande entſteht ein ſo ſtarker Eindruck, der durch die Stärke der von ihm erregten Vorſtellung, Bewußtſeyn der Gegenwart (133) des Gegenſtandes erwecken könnte, nur durch die Sinne.

§. 135.

Iſt der ſinnliche Eindruck allzuſchwach, ſo daß die Vorſtellung nicht erreicht den Grad der Stärke, der erfodert wird zu einer ſinnlichen (134): ſo wird die Vorſtellung beraubt des Bewußtſeyns der Gegenwart (133), und auf dieſe Art verwandelt in eine Vorſtellung der Phantaſie; z. B. in Ohnmachten.

---

§. 136.

Weil das Bewußtſeyn eine Folge nicht des Auffaſſens (80), ſondern erſt des Anerkennens iſt (111, 122): ſo erhellet ſchon daraus allein theils die Möglichkeit, theils die Beſchaffenheit bewußtloſer Vorſtellungen (28); ſofern nähmlich das Vorſtellung genannt werden mag, was durch das

Auffassen allein vollbracht wird in dem Vorstellungsvermögen. Warum den im Schlafe voraussetzlich fortwährenden Veränderungen des Vorstellungsvermögens das Bewußtseyn abgehe: das erhellet aus den obigen Erörterungen über desselben Natur und Beschaffenheit, mit Zuziehung des ausgemachten Erfahrungssatzes: daß die zu den Wirkungen des Vorstellungsvermögens erfoderlichen Bewegungen des Seelenorgans im Schlafe schwach sind; s. §. 137 — 139.

## §. 137.

1. Weil das Bewußtseyn unzertrennlich verknüpft ist an das Anerkennen (122, 136); das Anerkennen aber nicht erfolgen kann, wenn nicht, auf Veranlassung des innern Eindrucks, erweckt wird der ihm oder dem daraus erzeugten Bilde (88) entsprechende Begriff (118); dazu aber erfodert wird sowohl in Ansehung des innern Eindrucks (74), welcher den Begriff erwecken, als auch in Ansehung des Begriffs, welcher aus der Phantasie erweckt werden soll, ein gewisser Grad der Stärke in der Bewegung des Seelenorgans: so erfolgt die Erweckung des Begriffs nicht, wenn diese Bewegung zu schwach ist; mithin auch das Anerkennen nicht, noch auch das Bewußtseyn.

§. 138.

2. Weil zu einer Vorstellung mit Bewußtseyn erfoderlich ist, daß die Elemente der Vorstellung rückwärts und vorwärts übersehen und zusammen gehalten werden, als ein Ganzes (121, 125); im Schlafe aber, wegen der schwachen Thätigkeit des Seelenorgans, die erstern Elemente der Vorstellung schon verloschen sind, ehe die letztern nachfolgen: so wird nicht daraus ein nahmhaftes vorstellbares Ganzes: denn einzelne Elemente einer Vorstellung sind in dem Vorstellungsvermögen nichts, was bezogen werden könnte auf einen Gegenstand, noch auf das vorstellende Subjekt (118).

§. 139.

3. Weil zu einer Vorstellung mit Bewußtseyn erfodert wird, daß die Seele das Leidende und das Wirkende in sich fühle, und beydes von einander unterscheide (124); bey der schwachen Thätigkeit des Seelenorgans (136) der innere Eindruck, mithin ihr Leiden schwach, diesem gemäß aber auch ihr Wirken schwach ist: so kann sie weder jenes, noch dieses fühlen, vielweniger das eine von dem andern unterscheiden. Und ob also auch im Schlafe Eindrücke in die Seele einwirken, und sie dieselben aufzufassen, ja wohl anzuerkennen beginnt: so

fließen doch diese leidendlichen und thätigen Veränderungen in einander.

§. 140.

Bewußtlose Vorstellungen (136) sind oft von der einen Seite Ursachen, von der andern Wirkungen von bewußten; und das Leben der menschlichen Seele ist eine stetige Reihe, unter dem Wechsel von Bewußtseyn und Unbewußtseyn, verknüpfter Vorstellungen. Dieses beyläufig.

§. 141.

Die Lehre von den bewußtlosen Vorstellungen ist fruchtbar an psychologischen Anwendungen; vorzüglich jedoch in der Theorie des Empfindungs- und Bestrebungsvermögens. Sie verschafft einen Sinn der Voraussetzung, daß das Vorstellungsvermögen unablässig beschäftigt sey mit Vorstellungen; auch erleichtert sie die Idee einer fortwährenden Thätigkeit der Seele nach dem Tode.

Ueber die Beschaffenheit der bewußtlosen Vorstellungen und über den Werth der psychologischen Lehre davon, muß man vornehmlich Leibnitzen selbst lesen; in den Princ. Monadol. und in den ersten Kapiteln der Nouv. Essais; nächstdem die hieher gehörigen Lehren in Wolfii Psych. rat. und Psych. emp. Von welcher Art die Einwendungen der

Lockianer dagegen sind, kann man unter andern sehen in Merian Mem. de l'Apperception; Hist. de l'Acad. de Berlin, A. 1749. Vergl. Anm. z. 113. 5.

---

§. 142.

II. Allgemeines Bewußtseyn der Existenz (122). Was das vorstellende Subjekt sey, auf welches alle Vorstellungen bezogen werden (123): das bleibt vielleicht überhaupt unerklärt, auf jeden Fall aber unerörtert in diesem Lehrstück. In dem Bewußtseyn ist es das Selbstgefühl Ich.

§. 143.

Gleichwie jeder einzelnen Vorstellung in mir zum Grunde liegt das Selbstgefühl Ich (126, 142), in welches die gesammten Theile derselben zusammengefaßt werden (125): so liegt es auch zum Grunde der allgemeinen Vorstellung aller Seelenwirkungen meines ganzen Lebens. Und so wie ich die Theile jeder einzelnen Vorstellung auf mich beziehe, indem ich fühle, daß ich dasselbige Subjekt bin, welches die letztern und welches die erstern in sich hatte (125): so bin ich mir bewußt, daß ich dasselbige Subjekt bin, welches die gegenwärtigen, und die vergangenen Vorstellungen meines Lebens hatte. Und so sind alle Vorstellungen meines Lebens vereinigt in ein allgemeines Bewußtseyn, so

wie bey jeder Vorstellung vereinigt sind derselben Theile in ein besonderes.

§. 144.

In diesem allgemeinen Bewußtseyn (143) bin Ich unter allem Wechsel von Seelenwirkungen dasselbige Subjekt; und in so fern ist es Bewußtseyn der Identität.

§. 145.

So wie bey jeder einzelnen Vorstellung das Selbstbewußtseyn spricht: Ich denke (126); so spricht es bey dem allgemeinen: Ich bin.

§. 146.

Das Gefühl: Ich bin (145) kann zwar angesehen werden, als abgezogen von dem mehrmalen wiederholten Gefühl: Ich denke (126). Aber so fern das einfache Gefühl Ich, welches beyden zum Grunde liegt, ein durchaus nothwendiges Bedingniß alles möglichen Bewußtseyns an sich selbst ist: so fern ist es auch an sich selbst das nothwendige Bedingniß des Bewußtseyns der Identität (138).

§. 147.

In diesem Selbstgefühl (146), wird das Ich vorgestellt, als etwas von allen Seelenwirkungen Unterschiedenes; z. B. die Vorstellung, da wo das

Bewußtseyn der Vorstellung (130) erwacht, als etwas, das ihm vorschwebt, das Ich aber, als das Subjekt, in welchem die Vorstellung sey, welches sie empfange, behandle, hervorbringe.

§. 148.

Eben so wird in diesem Selbstgefühl (146) unterschieden das Ich, von allen Gegenständen, und auch von allen nahmhaften Theilen des ihm zugehörigen Körpers. Das Ich fühlt sich als der Eigenthümer des Körpers, den Körper als das Eigenthum.

§. 149.

Ich (147) und Seele (Anm. z. 27. §.) sind gleichdeutige Ausdrücke: also ist das Selbstgefühl Ich das Gefühl meiner Seele *). Und dieses nun ist ein empirischer Grund zu der Idee, daß die Seele etwas Wirkliches sey, und etwas theils von allen ihren Wirkungen, theils von dem durch sie empfundenen und durch sie belebten Körper Unterschiedenes.

*) Die Eigenthumswörter: mein, dein, ich habe u. d. gl. werden sehr oft zu dem Worte Seele gesetzt; (öfter jedoch zu den ähnlichen Wörtern Geist, Gemüth, Herz). Dieses giebt den Anschein, als ob die Seele sich wiederum selbst, eben so wie ihren Körper, als Eigenthum fühle. Allein man siehet gar bald, daß das Wort Seele in allen diesen Fällen uneigentlich und figürlich gebraucht wird, nicht

für das gefühlte Selbst oder Ich, sondern für die Eigenschaften — Grundsätze, Gesinnungen, Neigungen, welche demselben beygelegt werden. Z. B. die Redensart: er hat eine niedrige Seele will so viel sagen: in seiner Seele sind niedrige Gesinnungen. Zuweilen ist es auch eine Art von Pleonasmus; und da heißt meine Seele so viel als Ich; z. B. meine Seele freuet sich, d. h. ich freue mich. Basedow sagt sehr treffend: nicht meine Seele; Seele, Du bist Ich; Seele, ich bin Du. Philal. I. B. §. 19.

§. 150.

Das Selbstgefühl Ich (147) ist nicht ein Haufen oder eine Reihe von Vorstellungen *); denn es wird bey jeder Vorstellung vorausgesetzt (126); und das Vorstellende ist etwas anders, als die Vorstellung.

*) Dafür hält es Hume; Treat. of human Nature, Vol. I. P. IV. Sect. 6. Er verwechselt in dieser Abhandlung sehr oft das Bewußtseyn der Persönlichkeit (Anmerk. z. 122 §.), mit dem Bewußtseyn der Existenz. Der Hauptgrund, warum er eine anschauliche Vorstellung der Seele von Sich selbst nicht glaubt, ist, weil er (seinem bekannten Systeme nach) eine so genannte Impression dazu erfodert, deren Möglichkeit er nicht einsiehet; s. die Anm. z. 153. §.

§. 151.

Das Selbstgefühl Ich (147) weiset hin auf das logische Subjekt des Denkens, und zugleich

auf ein wirkliches Subjekt; und schließt in sich Bewußtseyn der Einheit und Identität. Mit andern Worten; die Seele fühlt sich als Substanz.

§. 152.

Daß der innere Grund dieses Selbstgefühls (151) nicht ein reales, sondern bloß ein logisches Subjekt sey; das kann nicht aus ihm selbst, so wie es in der Seele erscheinet, sondern erst durch die Zergliederung dieses Scheins, d. h. nicht psychologisch, sondern nur metaphysisch gezeigt werden.

Ohne Entdeckung des Scheins, welcher in dem Selbstbewußtseyn enthalten ist, wird jeder glauben, daß eine wirkliche Substanz darinn gefühlt werde. Sey es auch, daß die Vernunft den Begriff Substanz in das Selbstgefühl Ich hineingeschoben hat: so ist er doch darinn. Kant selbst findet diesen Schein der Selbstständigkeit in dem Bewußtseyn; Prol. S. 136.

§. 153.

Bey der Behauptung, daß das Selbstgefühl Ich leer sey von aller Anschauung wird vorausgesetzt 1) die noch nicht bewiesene Unmöglichkeit des Gefühls von Kraft im engern Verstande, d. h. des Gefühls von dem realen Prinzip der Kausalität unserer Seelenwirkungen *); 2) die gar nicht einleuchtende Schlußfolge, daß das Selbstgefühl, Ich, weil es das logische Subjekt des Denkens aus-

macht (151), nicht auch zugleich einen wirklichen Inhalt haben könne; 3) die noch nicht zugestandene Meinung, daß nichts anschaulich sey, was nicht erkennbar ist durch die äußern Sinne. Auch die materielle Substanz ist am Ende nur Erscheinung.

*) Schmidt Cv. d. r. V. S. 108. Tetens meint, die Seele sehe sich mittelst des Organs, indem sie in dasselbe wirke, und ihre Wirkungen wieder in ihr Vorstellungsvermögen zurückgeworfen werden, gleichsam wie das Auge sich in dem Spiegel siehet. Vers. II. B. XIII, 3. Vergl. Reinhold Th. d. V. V. S. 335.

## §. 154.

Wenn zugegeben werden muß, daß in dem deutlichen Bewußtseyn der Vorstellung die Seele sich bewußt ist ihrer selbst, als des Vorstellenden, und als von den Vorstellungen unterschieden; und daß also hier die Seele eine Vorstellung hat, in welcher sie selbst das Objekt ist*): so wird auch zugegeben, daß die Seele sich selbst, als einen Gegenstand wahrnimmt, und daß in so fern das Selbstgefühl Ich nicht leer ist von allem Inhalt, sondern einen wirklichen Gegenstand hat. Denn wenn keine Vorstellung möglich ist ohne Beziehung auf einen Gegenstand; so ist ohne diese auch nicht möglich die Vorstellung des vorstellenden Subjekts, d. h. die Vorstellung der Seele von sich selbst.

*) Reinhold Th. d. V. V. S. 333. Auch Kant gesteht ein, daß die Seele eine Erkenntniß von sich hat, wie sie sich mittelst des innern Sinnes erscheint; (aber nicht wie sie ist). Cr. d. r. V. S. 152. 158. Indem Herr Jakob, der sonst diesen wichtigen Gegenstand in verschiedenen Schriften gründlich behandelt hat, diese Bestimmung wegläßt, daß die Seele **mittelst des innern Sinnes** eine Scheinvorstellung von sich selbst habe, könnte er Anlaß zu dem Vorwurf geben, daß auch eine solche Scheinvorstellung des Ich, als Subjekt, in dem innern Sinne nicht statt finde; welches er jedoch wohl nicht sagen will. Erf. S. L. §. 12. 74. Kr. Vers. über Hume S. 785.

## §. 155.

Wer in dem Selbstgefühl mehr sucht, als die Vorstellung des Vorstellenden, und daraus zu entwickeln hofft die Prädicate, die der Seele, außer dem Vermögen des Vorstellens, zukommen könnten; z. B. Unkörperlichkeit, Beharrlichkeit, Identität u. d. gl. der kennt nicht die Quellen dieser Prädikate.

Das thut nur ein Stattler; s. Anti-Kant, §. 50. ff. Aber diese Materie wird jetzt von Kanten und seinen Nachfolgern so vorgetragen, als ob vormals alle Philosophen aus dem Selbstgefühl die sämmtlichen metaphysischen Prädikate der Seele hätten beweisen wollen. Allein ich gestehe, daß die Schriftsteller, die das gethan haben, mir völlig unbekannt sind. Es ist wahr, man redet dabey von Subsanz und Identität: aber das thut ja Kant auch. Er wendet viele Mühe an, um zu zeigen, daß wir den anderwärts gebildeten Begriff Subsanz in das

Selbstbewußtseyn hinein schieben, wenn wir sagen, daß wir das Ich als Substanz fühlen. Aber wer hat geleugnet, daß dieses geschehe und geschehen müsse? Wer hat geleugnet, daß der Begriff Substanz schon vorher bestimmt werde, ehe man ihn auf das gefühlte Ich übertragen könne? Ob die Quellen, aus denen man ihn herleitete, ächt waren; ob der ganze Begriff überhaupt ächt ist: das ist eine ganz andere Frage, welche nicht hieher gehört. Und was die Identität anlangt: so sehe man, ob **Leibnitz** selbst, dem man jetzt so vieles aufbürdet, einen apodiktischen Beweis davon aus dem Selbstgefühl entlehnen will. Er gesteht sogar die Möglichkeit ein, auf welche **Kant** (Cr. d. r. V. 1. Ausg. S. 363. Anm.) dringet, daß das Bewußtseyn der Identität durch mehrere mit einander abwechselnde geistige Subjekte umwandeln könne. Nouv. Ess. p. 194. Auch **Reimarus** (V. R. VI. Abth.) wollte nicht aus dem Selbstgefühle die Substanzialität und Identität der Seele beweisen, sondern nur zeigen, wie das, was wir in dem Selbstgefühl wahrnehmen, uns berechtige, diese Begriffe darauf anzuwenden. Und diese Anwendung macht ja **Kant** selbst, indem er sogar gesteht, daß unser Verstand eines solchen Verfahrens sich nicht enthalten könne. Und was insbesondere die Immaterialität betrifft: so hat man wohl nie daran gedacht, aus dem Selbstgefühl mehr als die Einheit alles Denkens und Bewußtseyns zu erweisen; allenfalls nahm man noch dieses zu Hülfe, daß unsere Seelenwirkungen uns nicht, wie die Materie, in Ausdähnung, Figur, Bewegung u. s. w. erscheinen, also auch das Subjekt derselben etwas anders als Materie seyn möge. Auch das giebt **Kant** zu; nur daß er sich bey der Möglichkeit aufhält, ob nicht das denkende Subjekt, bey seiner immateriellen Wirkungsart, dennoch als Substra-

tum materiell seyn könne. Das war vor Carteſen die Idee aller Philoſophen, welche keine Materialiſten ſeyn wollten. (Ich merke hier im Vorbeygehen noch an, daß Herr Jakob, wenn er (Erf. S. L. §. 75) unter dem was dem Ich entſpricht, das unbekannte Subjekt deſſelben meinet, ſich nicht richtig ausdrückt, indem er verſichert, daß ihm alle ſinnliche (d. h. materielle) Prädikate abgeſprochen werden können. Denn ſo fänden wir ja die Immaterialität ſchon in dem Selbſtgefühl. Das iſt aber allen ſeinen Grundſätzen (und auch den meinigen) ganz entgegen.) Deutlicher erklärt ſich Herr Schmidt; Cr. d. V. S. 112. Wirklich lehrt das Selbſtgefühl von der Seele nur, daß ſie das vorſtellende Subjekt iſt. Was ſie ſonſt ſey, hat wenigſtens auf dieſem Wege kein Philoſoph ergründen wollen. Tetens ſagt (mehrere Jahre vor Kanten), daß die Einheit des Ich von der ſubſtanziellen ſowohl, als von der immateriellen Einheit noch ſehr unterſchieden ſey. Verſ. II. B. XIII. z. 4. Aufrichtig zu ſprechen, ſo ſehe ich nicht ein, worüber wir hier eigentlich ſtreiten.

§. 156.

Können auch alle Prädikate des Ich dergeſtalt hinweg gedacht werden, daß der Begriff des wirklichen Subjekts verſchwindet, und nur übrig bleibt der Begriff des logiſchen (151, 153): ſo iſt es doch eine allgemein anerkannte Nothwendigkeit unſeres Verſtandes die Seele als Subſtanz zu denken. Ob aber dieſer Verſtandesbegriff etwas beweiſe für die wirkliche Selbſtſtändigkeit der Seele: das iſt eine ſpätere Frage der Metaphyſik.

# Anhang zu dem ersten Abschnitte.

## I.

## Dialektische Kritik des Vorstellungsvermögens der Sinne.

§. 157.

Die Sinne thun uns kund theils das Daseyn der Außendinge, theils derselben Verhältnisse zu unserm Vorstellungsvermögen.

§. 158.

Wie ungedenklich es sey, daß die Sinnenvorstellungen etwas mehr als Verhältnisse (157), daß sie wirkliche Abdrücke der Außendinge und ihrer Eigenschaften seyn sollten: das zeigt ihre psychologische Geschichte.

§. 159.

Je einfacher das Sinnenwerkzeug, und je unmittelbarer in dasselbe die Einwirkung des Gegenstandes ist; desto reiner und wahrhafter mögen desselben Veränderungen seyn. In so fern wäre der Sinn des Gefühls der vollkommenste.

§. 160.

Jedem der fünf Sinne ist eigen seine besondere Art der Vorstellung; und es ist insofern unmöglich, daß eine und dieselbe Art von Vorstellungen durch mehr als einen Sinn komme.

§. 161.

Der gleichzeitige Gebrauch verschiedener Sinne bey einer und derselben Art von Gegenständen, und die daraus entstehende Gedächtnißverbindung, sind Ursache von der Vermischung, welche man wahrnimmt unter den Vorstellungen verschiedener Sinne. Am häufigsten und vortheilhaftesten sind die Vermischungen der Vorstellungen des Gesichts, mit den Vorstellungen des Gefühls.

§. 162.

Aus diesen Gedächtnißverbindungen (161) entstehen Erfahrungen, Gewohnheiten und Schlüsse, welche sich in unsere sinnlichen Vorstellungen einmischen, bald um sie zu berichtigen, bald um sie zu verfälschen.

§. 163.

Wenn es Erfahrungen und Gewohnheiten sind, welche sich in die sinnliche Vorstellung einmischen (162): so geschiehet es mittelst eines von vorherigen Vorstellungen in der Phantasie zurückgebliebenen Gemeinbildes, welches jetzt, auf Veranlassung

des ihm ähnlichen Gegenstandes erweckt wird, und das Bild des Gegenstandes so in sich ziehet, daß dasselbe ganz mit dem Gemeinbilde vermengt, und ganz in der Gestalt desselben vorgestellt wird.

§. 164.

Wenn es Schlüsse sind, welche sich in die sinnliche Vorstellung einmischen (162): so geschiehet es entweder durch den Einfluß vorhergegangener Gedächtnißverbindungen, (vornehmlich unterschiedener Sinne), und einer daraus entstandenen Fertigkeit des Urtheilsvermögens; oder durch den Einfluß eines vernunftartigen Gefühls von Nothwendigkeit. Der letztere Einfluß ist selten; denn selten und schwer kann die Vernunft die sinnliche Vorstellung, als solche, verändern; wenn auch die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit der gegenwärtigen Erscheinung noch so deutlich und stark ist.

§. 165.

Wenn jene Gemeinbilder (163) unrichtig, die vorherigen Erfahrungen und also die darauf beruhenden Gedächtnißverbindungen (162) falsch, oder die angewöhnten Fertigkeiten des sinnlichen Urtheilsvermögens (164) fehlerhaft, so wie die vorhergefaßten Begriffe von der nothwendigen Beschaffenheit der Sache (164) ungegründet sind: so werden

natürlicher Weise die Vorstellungen der Sinne unrichtig.

§. 166.

Sehr begreiflich ist auch, anlangend Wahrheit und Irrthum der sinnlichen Vorstellungen, der bekannte Einfluß der Struktur der Sinnenwerkzeuge, und des verschiedenen Temperaments ihrer Nerven; des Verhältnisses, in welchem sie sich bey der Wahrnehmung mit dem Gegenstande befinden; besonderer gegenwärtiger Zustände, und vornehmlich fremder, in die jetzige Vorstellung sich einmischender Vorstellungen, oder Einbildungen.

Ueber die Irrthümer der Sinne lese man Sext. Emp. P. H. I. 14. §. 90 — 135. Malebranche I. 6 — 20. **Lamberts Organon** II. B. **Phänomenol.** 1. 2. Reid's Inquiry Vol. I. Ch. 6. Sect. 3. ff. **Lossius Physische Ursachen des Wahren** 1. Abschn. 2. **Tetens** I. B. VI. Vers. **Jakobs Logik**, §. 409. Die Irrthümer des Gesichts sind bis jetzt unter allen am deutlichsten entwickelt. Darüber muß man gute optische Schriften lesen, z. B. **Smiths Optik von Kästner.** Ueber das umgekehrte Bild auf der Netzhaut, und über die vermeinte Schwierigkeit, das gerade Sehen des Gegenstandes zu begreifen, hat Herr Herz eine sehr belehrende Erläuterung gegeben: **v. Schwindel** S. 242 ff.

§. 167.

Von dieser dialektischen Kritik des Vorstellungsvermögens der Sinne (157 — 166), ist sehr unterschieden die metaphysische.

## II.

## Von der Beobachtung, vornehmlich der physischen, und ihren verschiedenen Arten.

### §. 168.

Eine mehr angestrengte, und zugleich vorsätzliche, absichtmäßige Richtung des sinnlichen Vorstellungsvermögens, auf Gegenstände der Sinne, ist Beobachtung; ohne Anstrengung, Vorsatz und Absicht ist es nur Vernehmung. Wird etwas, was sich unmittelbar, oder mittelbar aus der Beobachtung, (durch Schlüsse) ergiebt, aufbehalten: so ist es Wahrnehmung, und wenn diese etwas minder Bekanntes enthält, Bemerkung. Mehrere Wahrnehmungen und Bemerkungen in einer Art von Gegenständen, werden zur Erfahrung. Durch Erfahrungen (im Plural), werden auch Wahrnehmungen verstanden, die man mittelst angestellter Versuche macht. Ein Versuch ist eine Arbeit, bey der man Erscheinungen durch Kunst hervorbringt.

### §. 169.

Obwohl alle wirkliche Dinge, sofern sie den Sinnen auf irgend eine Art erscheinen, Gegen-

stände der Beobachtung (168) seyn können: so wird doch hier, in engerer Einschränkung des Begriffs, nur gehandelt von der eigentlich so genannten physischen Beobachtung. Deren Gegenstand ist überhaupt die Körperwelt.

§. 170.

Die Körperwelt (179) enthält theils Subjekte, theils Erscheinungen; zu den letztern werden hier gerechnet auch die sogenannten Eigenschaften der Subjekte.

§. 171.

Man muß unterscheiden Subjekte (170) im engern, und im weitern Verstande.

§. 172.

Ein Subjekt im engern Verstande (171), ist ein Körper, welcher sich unsern Sinnen darstellt, als ein besonderes, meistens auch durch Gestalt, Größe und Farbe bestimmtes Ganzes; z. B. ein Thier, eine Pflanze, eine Ader, ein Blatt u. s. w.

§. 173.

Ein Subjekt im weitern Verstande (171) ist, so wie es unsern Sinnen vorkommt und bey der Beobachtung vorhanden ist, ein Theil eines allgemeinen materiellen Ganzen: z. B. Feuer, Wasser, Luft, Salze, elektrische Materie u. s. w. Die

Steine sind zwischen beyden Arten von Subjekten eine mittlere.

§. 174.

Subjekte im engern Verstande (172) werden beobachtet, vornehmlich in der Naturgeschichte und Zergliederungskunst: Subjekte im weitern Verstande (173), in der Chymie und allgemeinen Physik; Erscheinungen (170), auch in diesen beyden, und dann vornehmlich in der Arzneywissenschaft.

§. 175.

Der erste, obwohl nicht in allen Arten der Beobachtung (170 — 174) einzige Endzweck ist, zu wissen, was der Gegenstand sey; d. h. zu welchem Geschlecht er gehöre.

§. 176.

So behandelt also der Beobachter Subjekte (172, 173) und Erscheinungen (117) allzeit als Theile eines Geschlechts (175); oder, welches einerley, als einzelne Fälle eines Allgemeinbegriffs.

§. 177.

Bey der Beobachtung wird schon vorausgesetzt die Kenntniß von nähern, oder entferntern Geschlechtern (176), unter welche das Wahrgenommene geordnet werden könne.

§. 178.

Daß der Gegenstand unter dieses oder jenes Geschlecht geordnet wird: das muß einen erweislichen Grund haben in der Uebereinstimmung des Gegenstandes mit dem Begriffe des Geschlechts (177).

§. 179.

An allen sinnlichen Gegenständen (169, 170) lassen sich wahrnehmen Theile, oder Eigenschaften, oder Wirkungen und Verhältnisse u. s. w.

§. 180.

Theile, Eigenschaften, Wirkungen, Verhältnisse (179), wiefern sie einem Dinge um seines Geschlechts willen zukommen (175), und von dem Beobachter zur Bezeichnung des Geschlechts gebraucht werden (176), heißen Merkmale.

§. 181.

Jeder Gegenstand trägt an sich gemeinsame und eigenthümliche Merkmale des Geschlechts (180): Merkmale der Gattung, und Merkmale der Art.

S. die I. Lehre des II. Hauptst.

§. 182.

Die Merkmale des Geschlechts (180) sind der Grund der Beobachtung (175, 178); und jede Beobachtung ist ein Schluß aus Merkmalen. Aus

den Merkmalen der Gattung entstehen klare, aus den Merkmalen der Art deutliche Vorstellungen. Klar und deutlich ist etwas Beziehliches.

§. 183.

Die Merkmale (181), an welchen man sinnliche Gegenstände erkennet, sind entweder selbst wieder Subjekte im engern Verstande (172), z. B. Zähne, Klauen, Staubfäden; oder Erscheinungen (170).

§. 184.

Die Subjekte im engern Verstande (172) werden am leichtesten erkannt an Merkmalen, die selbst Subjekte im engern Verstande sind (183); Subjekte im weitern Verstande (173) meistens an Erscheinungen. Erscheinungen (170) haben wiederum Erscheinungen zu Merkmalen (183).

§. 185.

Selten werden bey Subjekten im engern Verstande (172), zur Bestimmung ganz besonderer und niederer Arten und zur Unterscheidung von andern ähnlichen, Erscheinungen gebraucht als Merkmale (183); z. B. in einigen Thierarten das Wiederkäuen.

§. 186.

Selten und schwer werden an Subjekten im weitern Verstande (173) andere Merkmale gefun-

den, als Erscheinungen; (184) z. B. an Salzen, Luftarten, u. s. w.

§. 187.

Wo Erscheinungen als Merkmale dienen (184, 187), da zeigen sie sich entweder unmittelbar durch Wirkungen der Natur, oder mittelbar durch Versuche der Kunst (168); z. B. das Aufbrausen der laugenhaften Salze mit den Säuren.

§. 188.

Die Merkmale (180) sind überhaupt entweder theoretisch, oder empirisch. Sind sie theoretisch, so erkennt man, wie und warum sie der Sache, kraft des Geschlechts (181), zukommen müssen. Sind sie empirisch, so weis man nur der Erfahrung nach, daß sie der Sache zuzukommen pflegen.

§. 189.

Die Merkmale der Subjekte im engern Verstande (184), sind alle empirisch (188): denn das Innere ihres Wesens und Geschlechts ist unbekannt (181); folglich auch unbekannt der Grund, warum sie ihnen zukommen.

§. 190.

Dennoch sind diese, obwohl empirischen Merkmale (189), hier genugsam sicher, weil sie selbst Subjekte sind, (184) folglich sehr in die Sinne fallen.

§. 191.

Die Subjekte im weitern Verstande (173) haben mehr theoretische Merkmale (188): denn ihr inneres Wesen ist mehr bekannt. Die empirischen Merkmale sind hier seltner und betrüglicher.

§. 192.

Erscheinungen (184) werden erkannt, theils an theoretischen, theils an empirischen Merkmalen: ihre Merkmale aber sind selbst Erscheinungen (188); z. B die Krankheit und die Symptomen.

§. 193.

Die wesentlichsten Merkmale der Erscheinungen (192), und zu deren theoretischen Beobachtung (188) die einzigen möglichen, sind ihre Ursachen, oder Wirkungen.

§. 194.

Wiefern man die Verbindung einer Erscheinung mit ihren Ursachen, oder Wirkungen (193) nicht theoretisch einsiehet, sondern nur aus eigener, oder fremder Erfahrung empirisch kennet: behandelt man die sich offenbarenden Ursachen, oder Wirkungen nur als empirische Merkmale (188), und erkennet sie nicht als Ursachen und Wirkungen, sondern nur als einzelne Erscheinungen, welche die ganze Reihe von Erscheinungen begleiten.

§. 195.

Keine Art der Beobachtung ist so schwer, als die Beobachtung der Erscheinungen (192): denn die theoretischen Merkmale sind sehr ausgesetzt der Ungewißheit der Theorie, und die empirischen dem Betruge der Erfahrung (188).

§. 196.

Ob daher schon Merkmale angegeben werden, bald aus der Theorie, bald aus der Erfahrung (188), zur Unterscheidung und Klassenordnung von Erscheinungen, z. B. von Krankheiten in den medizinischen Systemen: so bleibt doch allzeit übrig ein gegründetes Mißtrauen in ihre Zuverlässigkeit und Wahrheit.

§. 197.

Wer eine Reihe von Erscheinungen (194) oft zusammengedacht hat in seiner Theorie, oder oft zusammengesehen in seiner Erfahrung: der macht gern und leicht daraus, mittelst der Gedächtnißverbindung, ein Verhältniß von Ursachen und Wirkungen (193), und denkt sich eine Erscheinung, theoretisch, oder empirisch (188), als das Merkmal der andern. Daher ist die Angabe der Merkmale, z. B. in Krankheiten, so verschieden, als jedes Beobachters Theorie, oder Erfahrung.

§. 198.

Sind auch die Merkmale der Erscheinungen
Beobachter richtig angegeben, in vorhandenen
eorien und Erfahrungen (196): so ist es doch
eit schwer, sie in dem einzelnen Falle der Er-
inung zu finden. Denn die Erscheinungen sind
t bleibende Gegenstände, wie die Subjekte
o), und halten, weil sie in einem beständigen
sse sind, den Sinnen des Beobachters nicht
and.

§. 199.

Auch sind bey den Erscheinungen die eigen-
mlichen Merkmale zu verborgen, und die ge-
nsamen (181) zu häufig und vielfältig.

§. 200.

Es giebt Reihen von Erscheinungen (194),
che immer, wenigstens im Ganzen, dieselbe
ohlung und Folge beybehalten; z. B. die Fieber.
lche Erscheinungs-Reihen werden von dem Be-
chter angesehen als ein Ganzes, und die Art
Ordnung und Folge dient ihm zum Merk-
le (192).

§. 201.

Von vielen Erscheinungs-Reihen (200) kann
n die Ordnung und Folge, in der sie einherge-
, theils aus vorigen Erfahrungen erwarten,



theils aus Grundsä
Im ersten Falle wir
handelt als empiris
retisches Merkmal

Wer den E
(200) beobachte
welches er von
sich entweder a
rie (188) gem
mehr siehet
Gange der Er
Erfahrung, o

Dadurch
irrig, theils
was nicht
kommt, ni
merksam
(202), ni
selben in
gehet es

Se
den Ar

theils aus Grundsätzen und Schlüssen begreifen. Im ersten Falle wird die Ordnung und Folge behandelt als empirisches, im andern Fall als theoretisches Merkmal (188).

§. 202.

Wer den Gang solcher Erscheinungs-Reihen (200) beobachtet mit dem Einfluß eines Ideals, welches er von der Ordnung und Folge derselben, sich entweder durch Erfahrung, oder durch Theorie (188) gemacht hat: der erwartet, oder vielmehr siehet die Ordnung und Folge in dem Gange der Erscheinungen, nach der Form seiner Erfahrung, oder Theorie.

§. 203.

Dadurch (202) wird die Beobachtung theils irrig, theils unvollständig: jenes, weil man vieles, was nicht vorkommt, siehet, und vieles, was vorkommt, nicht siehet: dieses, weil man, nur aufmerksam auf das allgemeine Ideal der Erscheinung (202), nicht gewahr wird die Besonderheiten derselben in dem gegenwärtigen einzelnen Falle. So gehet es oft den Aerzten.

§. 204.

Selten oder niemals sind Erscheinungen derselben Art, in verschiedenen Fällen, Dasselbige.

§. 205.

Die vollkommenste Beobachtung der Erscheinungen, ist die Unterscheidung des Eigenen, und Besonderen (203) in jedem einzelnen Falle.

§. 206.

Weil Erscheinungen meist so verschieden sind, als die einzelnen Fälle, in denen sie vorkommen, (204): so sind Geschlechtsverzeichnisse von Erscheinungen, weder so sicher, noch so dauerhaft, als Geschlechtsverzeichnisse von Subjekten. Daher ändern sich z B. die Geschlechtsverzeichnisse der Krankheiten, mit der Erfahrung und Theorie eines jeden Zeitalters.

---

## III.

## Von den verschiedenen Arten und Endzwecken der Beobachtung, und von den verschiedenen Fähigkeiten, welche dazu erfodert werden.

§. 207.

Die gewöhnlichen Regeln der sogenannten praktischen Logik, von der Kunst zu beobachten, fodern eines Theils Dinge, die nicht in unserer Gewalt sind; andern Theils enthalten sie Wahrheiten,

welche, unmittelbar enthalten in dem geſunden Verſtande, weder der Erklärung bedürfen, noch des Beweiſes. Außerdem ſind ſie zu allgemein und unbeſtimmt, weil ſie keine Hinſicht nehmen auf weſentlich unterſchiedene Arten und Endzwecke der Beobachtung.

Das Beſte von Regeln dieſer Art findet man in Senebier Art d'obſerver; ſ. auch Loſſius Unterr. d. geſ. Vern. II. Th. I. Abſchn. I. Kap. Jakobs Logik, §. 493 ff.

§. 208.

Der Verfaſſer theilet die Beobachtung ein, in analytiſche, ſpekulative und praktiſche.

§. 209.

1. Analytiſche Beobachtung (208) iſt nur die genaue Unterſuchung der Theile, Eigenſchaften, Erſcheinungen, Verhältniſſe des Gegenſtandes.

§. 210.

Auch dem analytiſchen Beobachter (209) bieten ſich einige flache Schlüſſe dar: aber Schlüſſe gehören nie weſentlich zu ſeinem Endzwecke.

§. 211.

2. Spekulative Beobachtung (208), iſt eine feinere Ausſonderung des Neuen und Ungemeinen in dem Gegenſtande, von dem Alten und Gemeinen;

des Wesentlichen von dem Zufälligen, der Ursachen von den Wirkungen, Bemerkung des scheinbar Verschiedenen und Aehnlichen; verbunden mit einer beständigen Hinsicht auf selbsteigne, oder fremde Grundsätze, Meinungen, Geschlechtsverzeichnisse, Zweifel, Fragen, u. d. g. wiefern sie, durch den jetzt beobachteten Gegenstand, erweitert, eingeschränkt, bestätigt, widerlegt, abgeändert, aufgelöst, oder beantwortet werden möchten; hierzu kommt das Hindenken auf neue Grundsätze, und die Eröffnung neuer Aussichten.

§. 212.

3. Praktische Beobachtung (208) ist die Erforschung des Gegenstandes, blos allein in Hinsicht auf Entschluß und Verfahren. Daher ist sie bekümmert um die Theile oder Erscheinungen des Gegenstandes, nicht um sie an sich selbst zu erkennen, sondern um Maaßregeln davon zu entlehnen.

§. 213.

Die Erfoderniſſe des analytischen Beobachters (209) sind: 1) scharfe, geübte, mit der Natur ihres Gegenstandes bekannte, und durch unpartheyische Aufmerksamkeit lenksame Sinne; 2) historische, philosophische und praktische Kenntniß der zu den Beobachtungen und Versuchen (68) erfoderlichen Werkzeuge und Handgriffe; 3) ein leb-

haftes, gegen die Eindrücke der Sinne williges und treues, von Meinungen und Vorurtheilen unabhängiges Gedächtniß; damit nach geendigter Beobachtung, ein wohlgeordnetes und wahrhaftes Bild des Ganzen übrig bleibe.

§. 214.

Die Erfoderniſſe des ſpekulativen Beobachters (211) ſind, außer einem gewiſſen Antheil von jenen (213): 1) Reizbarkeit der Organen und der Seele für das Neue, Verborgene, Ungemeine, Verſchiedene; 2) ein reichhaltiges und zugleich lebhaftes, geſchäftiges Gedächtniß; welches, während und nach der Beobachtung, ſelbſteigne, oder fremde Erfahrungen, Grundſätze, Meinungen, Zweifel u. ſ. w. darſtelle, womit der Gegenſtand ein einſtimmendes, oder widerſprechendes Verhältniß hat; 3) eine gewiſſe Art des Zweifelgeiſtes; 4) ein philoſophiſches Genie, welches das Einzelne liebt und bemerkt nur wegen des Allgemeinen, und das Einzelne gern und leicht in allgemeine Beziehungen bringt; 5) Scharfſichtigkeit zur Eröffnung neuer Ausſichten.

§. 215.

Die Erfoderniſſe des praktiſchen Beobachters (212) ſind: 1) ein gewiſſes Maaß von den Erfoderniſſen jener beyden (213, 214), vornehmlich Un-

terscheidsamkeit zur Bemerkung des Eigenen, Besondern, Ungewöhnlichen, Individuellen; 2) die Gabe ausnehmenderweise dasjenige in dem Gegenstande zu sehen, was man sehen muß, um zu handeln.

§. 216.

Zum Handeln selbst wird in dem praktischen Beobachter (215), erfodert: 1) ein gewisser analogischer Witz, welcher ähnliche Fälle schnell und lebhaft vorhersiehet; 2) eine geschwinde und glückliche Gedächtnißverbindung zwischen Mitteln oder Maaßregeln, und den Vorstellungen des gegenwärtigen Falles; 3) eine lebhafte Einbildungskraft, welche die Wirkungsart und Wirkungskraft des gewählten Mittels anschaulich vorstelle; 4) zweifelnde, aber dann durch geschwinde Entschlossenheit befestigte Ueberlegung; oft auch 5) Muth und, bey unvorhergesehenen Streichen, Gegenwart des Geistes zur Behauptung, oder auch Abänderung der genommenen Maaßregeln.

§. 217.

Wenn man nicht mit dem Worte Beobachtungsgeist ohne Grund verbindet den Nebenbegriff von Genie: so kann man in jeder Art der Beobachtung (209, 211, 212), die Vereinigung der zu einer jeden erfoderlichen Fähigkeit, Beobachtungs-

geist nennen, und, gemäß der gegebenen Grundeintheilung (208), unterscheiden dreyerley Arten des Beobachtungsgeistes: analytischen, spekulativen, praktischen.

§. 218.

Genie (217), wenn darunter etwas mehr verstanden werden soll, als ein vorzüglicher Grad von Vollkommenheit in irgend einem Theile des Erkenntnißvermögens, ist nöthig nur allein zur spekulativen Beobachtung (214). Die Fähigkeiten des analytischen Beobachters (213) sind besondere, und die Fähigkeiten des praktischen (215) sind vorzügliche Gaben oder Talente. Gaben und Talente sind nicht Genie. Demnach ist es nun entweder ein unrichtiger Gedanke, oder ein unbestimmter Ausdruck, wenn man ohne Einschränkung sagt: die Beobachtung erfodere Genie.

Wenn also Herr Zimmermann (Erf. I. Th.) von den praktischen Aerzten Genie erfodert, so meint er wohl Talente.

§. 219.

Sehr verschieden sind die beobachterischen Fähigkeiten verschiedener Köpfe: 1) in Rücksicht auf die Hauptgattungen (208), 2) in Rücksicht auf besondere Arten der Beobachtung.

§. 220.

1. In Rücksicht auf die drey Hauptgattungen der Beobachtung (219). Selten ist der analytische Beobachtungsgeist (213) in einem hohen Grade vereinigt mit dem spekulativen (214); der spekulative selten vereinigt mit dem praktischen (215); am verträglichsten ist der praktische mit dem analytischen. Die Ursachen ergeben sich aus den obigen Lehrsätzen.

§. 221.

2. In Rücksicht auf besondere Arten der Beobachtung (219), vornehmlich in der Gattung des analytischen (209), und des spekulativen (211) Beobachtungsgeistes. Einige Köpfe z. B. haben mehr Fähigkeit zu astronomischen, andere mehr zu chymischen — geographischen, ökonomischen, medizinischen Beobachtungen u. s. w.

§. 222.

Diese Verschiedenheiten der Fähigkeiten zu besondern Arten der Beobachtung (221) sind gegründet in Anlagen, und werden befördert durch Verhältnisse. Zu den Anlagen gehören die Eigenheiten in den Sinnen und der Einbildungskraft; als woraus erklärbar ist, warum Vorstellungen von

einer gewissen Art sinnlicher Gegenstände, in einigen Köpfen besonders lebhaft und deutlich sind. Zu den Verhältnissen gehören 1) besondere Fertigkeiten der Sinne und der Einbildungskraft; 2) Kenntnisse, um gewisse wichtige Gesichtspunkte vorzüglich in Obacht zu nehmen; 3) Beyspiel, Aufmunterung, Gelegenheit, Glück.

§. 223.

Wahrheit und Glaubwürdigkeit ist in der Beobachtung, und Gewißheit in den daraus gezogenen Schlüssen, in dem Maaße, in welchem der Beobachter theilhaftig ist der zu seiner Art von Beobachtung erfoderten Eigenschaften und Fähigkeiten.

§. 224.

Wer mit den zu seiner Art von Beobachtung erfoderten Eigenschaften (213, 214, 215) beobachtet: der beobachtet mit Regeln, wenn auch nicht nach Regeln.

# Zweyter Abschnitt.

## Geschichte des Vorstellungsvermögens der Phantasie.

§. 225.

Wir stellen uns auch Dinge vor — wirkliche und bloß mögliche — welche den Sinnen nicht gegenwärtig sind. Das Vermögen, welches bey diesen Vorstellungen des räumlich Abwesenden zum Grunde liegt, heißt Phantasie. Etwas anders ist die Einbildungskraft; s. §. 234.

§. 226.

Der wesentliche Unterschied der Vorstellungen der Sinne, und der Phantasie (225) beruhet in dem Bewußtseyn der räumlichen Gegenwart und Abwesenheit des Vorgestellten; und der Unterschied dieses Bewußtseyns in dem ungleichen Grade der Stärke der beyderley Arten von Vorstellungen; nach der Erläuterung des 131. §.

§. 227.

Obwohl die Phantasie (225) ein Theil des niedern Erkenntnißvermögens (44) ist, und sonach

nur einzelne Vorstellungen, nicht Allgemeinbegriffe (s. II. Hauptst. I.) zum Gegenstande hat: so müssen dennoch auch die Allgemeinbegriffe, um durch die Phantasie vorstellbar zu seyn, dießfalls die Natur einzelner Vorstellungen annehmen, theils durch Vereinigung ihrer Merkmale, theils durch Verknüpfung an ein Zeichen.

§. 228.

Alle Vorstellungen der Phantasie weisen hin auf einen Gegenstand; in der Maaße, daß allzeit unterschieden werden kann etwas von der Vorstellung und von dem vorstellenden Subjekt unterschiedenes (123): aber nicht in der Maaße, daß das Vorgestellte allzeit etwas in sinnlicher Erfahrung Wirkliches, oder in sinnlicher Erfahrung Mögliches sey. Ist das Vorgestellte wirklich, oder möglich in sinnlicher Erfahrung: so ist die Vorstellung physisch; ist es dieses nicht: so ist sie bloß metaphysisch; und da ist der Gegenstand in Ansehung des Vorstellungsvermögens nichts anders, als selbst eine Vorstellung, die aber wiederum vorgestellt wird (130).

§. 229.

Die Allgemeinbegriffe, welche aus dem Sinnlichen abgezogen sind, gehören noch zu den physischen Vorstellungen (228); wiefern sie sich, ihren

Theilen oder Merkmalen nach, beziehen auf wirkliche, oder mögliche Erfahrung der Sinne: metaphysische sind die übersinnlichen Ideen.

§. 230.

Nichts ist vorstellbar durch die Phantasie, als was vorstellbar ist durch die Sinne. Nun ist nichts vorstellbar durch die Sinne ohne die Formen des Raums; mithin nur das Ausgedähnte: also ist das, was durch die Phantasie vorgestellt wird, allzeit etwas Ausgedähntes oder Räumliches.

§. 231.

Auch bey metaphysischen Vorstellungen oder übersinnlichen Ideen (229) ist der Gegenstand allzeit, zum Behuf der Phantasie, etwas Ausgedähntes im Raume (230); wiewohl mit Widerspruch der reinen Vernunft, und dießfalls ohne Ueberzeugung, daß das Prädikat der Ausdähnung dem vorgestellten Gegenstande zukomme; s. II. Hauptst. I.

---

§. 232.

Die Vorstellungen der Phantasie sind, entweder unmittelbar, oder mittelbar, erneuerte Vorstellungen der Sinne, oder der Phantasie selbst; und zwar, wenigstens im Allgemeinen, mit Beybehaltung des Verhältnisses und der Ordnung. Demnach

wird zur Phantasie wesentlich erfodert dreyerley: das Vermögen 1) Vorstellungen aufzubehalten, (Gedächtniß); 2) sie auf entstandenen Anlaß wieder zu erneuern; 3) sie, in dem Verhältniß, in welchem sie vormals unter einander gewesen waren, wiederum erneuern zu können.

§. 233.

Es ist eine zufällige Bestimmung einer Vorstellung der Phantasie, wenn damit verbunden ist das Bewußtseyn, die Vorstellung schon gehabt zu haben. Darinn beruhet das Erinnerungsvermögen.

§. 234.

Es ist eine zufällige Bestimmung der Phantasie überhaupt, wenn ihre Vorstellungen eine ausgezeichnete Vollkommenheit besitzen, in Ansehung der Deutlichkeit: dann heißt sie Einbildungskraft. Den Sinn und Grund dieser für die Sprache nöthigen, obwohl in ihr nicht gebräuchlichen Unterscheidung, s. im 343. §.

§. 235.

Demnach enthält dieser Abschnitt drey Hauptlehren (232), und zwey Nebenlehren (233, 234): 1) vom Gedächtniß; 2) von der Wiedererweckung der Vorstellungen; 3) von ihrer Verknüpfung; 4) von dem Erinnerungsvermögen insbesondere, und 5) von der Einbildungskraft insbesondere.

## I.

## Vom Gedächtniß.

### §. 236.

Vormalige Vorstellungen (der Sinne und der Phantasie selbst) pflegen, mit, oder ohne Erinnerung (233), in der Phantasie wiederum erneuert zu werden; obwohl mit verminderter Lebhaftigkeit: folglich müssen sie aufbehalten werden können irgendwo, und auf irgend eine Weise. Dieses Vermögen des Aufbehaltens der Vorstellungen ist, nach dem bestimmtesten Sprachgebrauche, das Gedächtniß. Etwas anders ist das Erinnerungsvermögen (233); s. auch §. 336. ff.

### §. 237.

Der Zweck der Lehre vom Gedächtniß ist 1) das Aufbehalten der Vorstellungen begreiflich zu machen: das kann nicht anders geschehen, als mittelst einer Hypothese; 2) aus dieser Hypothese die Erfahrungen zu erklären, welche die Dauer und Vergänglichkeit der Gedächtnißvorstellungen betreffen.

### §. 238.

1. Die Möglichkeit des Aufbehaltens der Vorstellungen (237), läßt sich nicht anders den-

ken, als unter dem Begriffe von Fertigkeiten, welche die Vorstellung zurückgelassen hatte; sofern bey derselben etwas körperliches vorgieng, in dem Seelenorgan; sofern sie eine geistige Veränderung der Seele war, in dem Vorstellungsvermögen selbst.

§. 239.

1. Von Seiten des Körpers wird zu jeder Vorstellung (238) erfodert ein Eindruck in dem Seelenorgan. Dieser Eindruck aber ist nicht das was das Wort eigentlich sagt, sondern scheint nichts anders zu seyn als eine Bewegung. Nun lassen sich in einem Organ, welches zu Bewegungen geschickt ist, Fertigkeiten in allen Bewegungen denken, welche oft genug wiederholt und geübt worden waren: demnach ist die Hypothese der Gedächtnißlehre, sofern das Aufbehalten der Vorstellungen etwas voraussetzt, was in dem Seelenorgan zurückbleibe, enthalten in dieser Idee: Wenn eine zu einer Vorstellung gehörige Bewegung des Seelenorgans genugsam wiederholt und geübt worden ist: so bleibt in dem Seelenorgan zu dieser Bewegung, um sie bey entstehender Veranlassung zu erneuern, eine Fertigkeit. Und da die Vorstellung an diese Bewegung, (wenn auch nicht als eine Wirkung, doch als eine Folge), gebunden ist: so wird die Vorstellung

jedesmal erneuert, wann die zur Fertigkeit gelangte Bewegung in dem Seelenorgan erneuert wird.

§. 240.

Figürlich kann man diese in dem Seelenorgan zurückbleibenden Bewegfertigkeiten (239), Gedächtnißeindrücke nennen: aber nicht eigentlich. Denn es darf bey diesem Ausdrucke nicht gedacht werden weder an Bilder, noch an Gepräge, noch an andere bleibende Spuhren in dem Seelenorgan, sondern bloß an Bewegfertigkeiten.

Die Hypothese der Gedächtnißeindrücke ist etwas so Natürliches, daß nothwendig die allererstenSeelenlehrer darauf gerathen mußten, sobald sie die Erklärung des Gedächtnisses unternahmen. Daß aber die Alten sich die Sache so grob vorgestellt haben, wie Cartes, Bonner und andere mehr: daran zweifle ich. Vielmehr sieht man sehr deutlich, daß ihre Ausdrücke nur figürlich verstanden werden sollen. So redet z. B. Aristoteles de Mem. I. von Bildern und Figuren (ζωγραφηματα, τυποι,) welche wie mittelst eines Stempels eingedrückt wären; aber allzeit setzt er ein ὡσπερ, καθαπερ, οἱον u. d. g. hinzu. Bisweilen, sagt er, ist es, als ob diese Eindrücke wie in ein fließendes Wasser kämen: καθαπερ ἐι εἰς ὑδωρ ρεον ἐμπιπτουσης της κινησεως και της σφραγιδος. Das sind doch keine Redensarten, die man im eigentlichen physischen Sinne nehmen darf. Auch Plato redet in dem Theätet Tom. I. p. 194. von Bildern, welche in das Gedächtniß, wie in Wachs, eingedrückt würden; und in dem Philebus nennt er einmal das Gedächtniß, αισθηματων σωτηριαν:

aber allenthalben siehet man, daß das nur figürliche Einkleidungen einer nicht deutlich entwickelten Hypothese sind. Den **Epikur** kann man jedoch gar nicht vertheidigen; s. Lucret. Lib. V. v. 726—780. **Gassendi** will zwar das Ansehen haben, als ob er hier vom **Epikur** abgehe: aber seine Vergleichung des Gedächtnisses mit einem gefalteten Papier ist nicht viel feiner, als die Epikurische Erklärung. Phys. Sect. III. Lib. VIII. 3. Opp. Tom. I. p. 406. Auch die Stoiker scheinen sich bey dieser Materie schon etwas mehr auf physische Umständlichkeiten einzulassen. Denn **Cleanthes** und **Chrysipp** stritten darüber: ob die Gedächtnißeindrücke ordentliche Eindrücke, (κατα ἐισοχην τε και ἐξοχην), oder nur Bewegungen, (ἑτεροιωσεις) wären. Sext. Emp. adu. Log. I. 228. seqq. Diog. VII. 49. **Cicero** aber (Tusc. I. 25.) giebt deutlich zu verstehen, daß sich ein solches Vorstellungsbehältniß gar nicht denken lasse. — **Cartes**, der erste Urheber des anstößigen Ausdrucks, materielle Idee, hat unter den Neuern wenigstens die erste Veranlassung zu den gespielten Erklärungen des Gedächtnisses gegeben, (de Hom. p. 132. vergl. Theod. a Craanen de Hom. Cap. 93. 94. wo man die materiellen Ideen sogar abgebildet siehet,) welche in **Bonnets, Hartleys, Pristleys Searchens** Fibernsystemen nichts von ihrer Lächerlichkeit verloren haben. Herr Pr. **Abel** (**Seelenl.** S. 59. ff. **Quellen der Vorst.** S. 204. ff.) scheint noch zu glauben, daß verschiedene Gedächtnißeindrücke in verschiedenen Theilen des Gehirns seyn müssen. Meiner Meinung nach ist gar nicht das **sichtbare** Gehirn, sondern das in demselben verborgene Seelenorgan, das Werkzeug des Gedächtnisses. Und nun sind in dem einfachsten Werkzeug unendlich vielerley Bewegungen möglich. — Wenn es wahr ist, daß **Demokrit** auch die Vorstellungen des Gedächt-

nisses oder der Phantasie, eben so wie die sinnlichen, von äußerlich umherschwebenden, aus den Atomen geformten Bildern herleitete, wie Cicero ihm so oft vorwirft: so war es doch eine ganz eigene Meinung. Noch will ich anmerken, daß beym Aristoteles φαντασια das ist, was ich Gedächtniß nenne: μνημη aber ist die Erinnerung, und ἀναμνησις die Erinnerung verknüpfter Vorstellungen. Plato unterscheidet, wenn ich nicht irre, μνημη und ἀναμνησις so, daß er unter jener die Erinnerung der in diesem Leben durch die Sinne erzeugten Vorstellungen, durch diese aber die Wiedererweckung der von dem vormaligen Zustande zurückgebliebenen Vernunftbegriffe verstehet. Die Schriften der oben genannten Psychologen sind in dem Verzeichniß aufgeführt. Vergl. Anm. z. 241. §.

§. 241.

Die Redensart: es bleiben Gedächtnißeindrücke (240) im Gehirn, will nur so viel sagen: es bleibt in dem Seelenorgan zu den Bewegungen, welche den sogenannten innern Eindruck ausmachen (74), eine Fertigkeit, und in dieser die Möglichkeit diese Bewegungen zu wiederholen. So bleibt in den Fingern des Klavierspielers die Fertigkeit gewisser Melodien; nicht aber bleiben darinn Bilder der Melodien, oder andere ruhende Spuhren.

Herr Herz (v. Schwindel S. 237) bezeigt mir in sehr verbindlichen Ausdrücken seine Zufriedenheit darüber, daß ich durch die Erinnerungen, die er bereits in d. erst. Ausg. über die allzugrobe Darstellung der sogenannten materiellen Ideen gemacht habe, von meinen

vormaligen Irrthümern zurückgebracht worden sey; (von denen er jedoch meint, daß sie mir noch zum Theil anhängen). Allein er hat nicht bemerkt, daß schon in der letzt. Ausg. der Aphorismen, welche 1784, und also zwey Jahre vor seinem Buche erschien, die Hypothese der Bewegfertigkeiten ganz, so wie sie jetzt in der N. Anthr. seinen Beyfall hat, nebst dem Widerruf meiner ehemaligen Erklärungen zu lesen ist. Schon in der allererſten Ausgabe der Aphorismen sind meine Begriffe über diesen Gegenstand viel geläuterter, als in der alten Anthropologie. Aber völlig wurden sie es bald nachher, durch die scharfe Kritik des Bonnetischen Fibernsystems, (welches weit ausschweifender ist, als je das meinige war), in Tetens Verſ. II. B. XIII, 7. Die nähere Bestimmung der Hypothese von den Bewegfertigkeiten verdanke ich dem Hrn. D. Reimarus (Gött. Mag. 1781. IV. u. VI. St.) Nachdem ich nun aber jene groben physischen Ausdrücke (Ausdrücke waren es wirklich mehr, als Vorstellungen) welche theils in meinen Disputazionen de vi corporis in memoria, theils in der alten Anthr. vorkommen, in der letzten Ausgabe der Aphorismen (Anm. z. 324. §.) zurückgenommen, namentlich von der ersten Disputazion, die eben das Psychologische enthält, gesagt hatte, daß sie gar nichts tauge; sodann in der Vorrede zu der Neuen Anthropologie, von der alten (ich war ein junger Mensch von etlichen zwanzig Jahren, da ich sie schrieb), dasselbige Urtheil gefällt und ausdrücklich den Wunsch eröffnet hatte, daß von dem kleinen Bande gar nicht mehr gesprochen werden möchte: so hat es mich doch in der That vom Herrn Herz befremden müssen, daß er nun (V. Hauptst.) aus der alten Anthr., ja sogar aus jenen vor fünf und zwanzig Jahren von mir gemachten Schulexerzizien, lange Stellen abschreibt, in denen ich mir selbst — wie

vielmehr dem Publikum — lächerlich, erscheinen muß: vergl. Vers. über die Kenntn. des Menschen (v. Wezel); 1. Th. S. 184. Aber befremdlicher als alles ist mir dieses, daß Herr Herz mein nachmaliges System, anstatt dasselbe aus den darüber gegebenen deutlichen Erklärungen und aus dem förmlichen Widerruf des vorigen zu beurtheilen, bey jeder Gelegenheit so darzustellen sucht, als ob es von jenen jugendlichen Ideen noch nicht ganz frey sey. Er vermuthet nur (S. 141) daß ich davon wohl größtentheils zurückgekommen seyn werde. Aber wie beweiset er denn nun, daß ich nicht ganz davon zurück gekommen bin? Erstens (S. 123) weil ich annehme, daß der äußere Eindruck, (welches doch in Ansehung des Auges, unserer Vorstellungsart nach, unleugbar ist), den Gegenstand darstelle; und dann es nicht viel ungereimter sey, eben dieses auch von dem innern Eindrucke zu behaupten; s. die Anm. z. 50. §. Zweytens (S. 229) weil ich die so genannten materiellen Ideen der sinnlichen Gegenstände, als fortgepflanzte äußere Eindrücke der Nerven angebe, welche doch meiner Meinung nach verkleinerte Darstellungen der Gegenstände seyen. Aber wie hat doch Herr Herz, die Ausdrücke des 374. §., den er anführt, so verändern können! Ich sage ja nicht der fortgepflanzte äußere Eindruck, sondern die fortgepflanzte Bewegung des äußern Eindruckes, ist die materielle Idee der sinnlichen Vorstellung. Drittens (ebend.), weil ich die Bewegungen des Seelenorgans, (welche man unter den materiellen Ideen versteht), lebendige Bewegungen nenne. Diesen Vorwurf verstehe ich nicht; s. die Anm. z. 86 §. Viertens (ebend.), weil ich aus ihren entgegengesetzten Direktionen im Gehirne (Ausdrücke deren ich mich nirgends bedient habe), die physische Unmöglichkeit etwas Widersprechendes

zu denken, zu erklären gesucht haben soll. Ich sage in dem angeführten 595. §. weiter nichts als dieses: wenn eine Vorstellung eine gewisse Bewegung im Seelenorgan erfodert: so wird eine ihr entgegengesetzte, eine Bewegung von entgegengesetzter Art erfodern; d. h. eine Bewegung, die mit jener zugleich nicht möglich ist. Das Wort Direktion habe ich gar nicht gebraucht. Nun sehe ich nicht ein, was in dieser Erklärung tadelhaftes ist. Denn giebt es einmal materielle Ideen, (Herr Herz bedient sich des Ausdrucks selbst), und sind sie Bewegfertigkeiten: so lassen sich auch Bewegungen von entgegengesetzter Art in ihnen denken; und sind die verschiedenen möglichen Vorstellungen mit verschiedenen möglichen Bewegungen des Seelenorgans, wenn auch ganz willkührlicher Weise, verknüpft: so ist es doch wohl dieser Hypothese durchaus gemäß, daß Bewegungen von entgegengesetzter Art entgegengesetzte Vorstellungen erwecken. Denn in einem jeden gedenklichen Organ sind entgegengesetzte Bewegungen möglich; und bey der Beschaffenheit unserer Sprache würde es auch kein Fehler seyn, wenn man sich, (welches ich doch nicht gethan), der Wörter Direktion, Richtung und ähnlicher bediente. Kommen doch dergleichen Wörter sehr oft vor, wenn wir von den reingeistigen Wirkungen der Seele reden. Fünftens nimmt Herr Herz Anstoß an dem Ausdrucke Festigkeit (M. Anthr. §. 589), in Beziehung auf die so genannten materiellen Ideen, und meint, daß, wenn ich Fertigkeiten darunter verstünde, Festigkeit nun dazu gar nicht passen könne. Als ob man nicht von einer oft wiederholten, genugsam geübten Bewegung, (und das ist eine Fertigkeit), sagen könne: sie hat eine gewisse Bestimmtheit, Festigkeit und Dauer erlangt. Das Wort Festigkeit soll ja gar

nichts mehr sagen, als Dauer. Aber Herr Herz scheint mir zuzutrauen, daß ich hier etwa an Festigkeit eines mechanischen Eindrucks im Gehirn gedacht habe.

§. 242.

2. Zu jeder völligen Vorstellung wird von Seiten der Seele (238) erfodert, außer der leidentlichen Empfänglichkeit (84), das thätige Auffassen (85) und Verbinden des Stoffes (87) durch die Aufmerksamkeit; die davon abhangende Erzeugung des Bildes (88); das Anerkennen mittelst eines Begriffes (110) und das dazu gehörige Verbinden des Verstandes (121). Nun lassen sich von allen diesen Handlungen des Vorstellungsvermögens, wenn sie genugsam wiederholt und geübt worden sind, Fertigkeiten denken, die in der Seele zurückbleiben: demnach ist die Hypothese der Gedächtnißlehre, in Ansehung dessen, was der Seele bey den Vorstellungen zukommt (238), diese: Wenn die geistigen Thätigkeiten der Seele, welche auf Veranlassung eines in die Seele wirkenden Eindrucks in ihrem Vorstellungsvermögen entstehen, genugsam wiederholt und geübt worden waren: so entsteht in der Seele zu diesen Thätigkeiten eine Fertigkeit; dergestalt, daß sie erneuert werden können, so oft der Eindruck, der sie veranlassen soll, wieder erneuert wird.

Das war die große Lücke in den gewöhnlichen Erklärungen des Gedächtnisses, daß man nur auf physische Hypothesen dachte, und die in der Seele bleibenden Vorstellungsfertigkeiten ganz übersahe.

§. 243.

Außer diesen geistigen Fertigkeiten (242) lassen die Vorstellungen in der Seele auch noch andere, nicht so unmittelbar zum Gedächtniß gehörige Wirkungen zurück; so wie jede Veränderung in einem Subjekt Wirkungen zurück lassen muß. Diese nicht so unmittelbar zum Gedächtniß gehörigen Wirkungen, welche von allen Vorstellungen, als geistige Thätigkeiten des Vorstellungsvermögens, in der Seele zurückbleiben (243), sind geheime Veränderungen ihres innern Wesens: neue Richtungen, Erweiterungen, Einschränkungen des Erkenntniß- Empfindungs- und Willensvermögens; neue Eigenschaften — Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten — des Verstandes und Herzens, oder neue Bestimmungen des logischen und moralischen Karakters.

§. 244.

Worinn die Wirkung besteht, welche jede einzelne Vorstellung in der Seele zurück läßt (243): das kann man nicht beobachten, also auch nicht bestimmt angeben. Allein was mehrere Vorstel-

lungen in der Zeitfolge auf die Seele gewirkt haben mögen: das zeigt sich in den, erst nach Jahren merkbaren, Veränderungen des logischen und moralischen Karakters. Denn diese merkbaren Veränderungen sind die Summe der geheimen Veränderungen, welche jede der einzelnen Vorstellungen der verflossenen Zeitreihe in der Seele hervorbrachte: und alles, was in dieser Zeitreihe auf die Seele gewirkt hat unter dem Titel der Erfahrung und Gewohnheit, des Beyspiels und Umgangs, des Unterrichts und der Beschäftigung: das läßt sich doch am Ende auflösen in lauter Vorstellungen.

---

§. 245.

II. Die Dauer und Vergänglichkeit der Gedächtnißvorstellungen (237). Da jede Gedächtnißvorstellung voraussetzt einen sogenannten Gedächtnißeindruck (241); ein Gedächtnißeindruck aber nichts anders ist als eine Fertigkeit des Seelenorgans in der zu der Vorstellung gehörigen Bewegung (239, 249): so hangt nothwendig die Dauer oder Vergänglichkeit der Gedächtnißvorstellungen ab von allem, was physischer Weise die Entstehung und Dauer einer solchen Fertigkeit des Seelenorgans befördern, oder hindern kann.

§. 246.

Da jede Gedächtnißvorstellung, sofern sie, ihrem eigentlichen Wesen nach, eine geistige Thätigkeit der Seele ist (242), eine Fertigkeit der Seele erfodert: so hängt, in dieser Rücksicht, die Dauer und Vergänglichkeit der Gedächtnißvorstellungen nothwendig ab von allem, was die Entstehung und Dauer einer solchen geistigen Fertigkeit des Vorstellungsvermögens befördern, oder hindern kann.

§. 247.

Wenn man jene beyden Rücksichten (241, 242, 245, 246) mit einander verbindet: so kommt es bey der Dauer und Vergänglichkeit der Gedächtnißvorstellungen an: 1) auf die Art, wie die Vorstellungen gebildet, 2) auf die Art, wie sie nachher unterhalten wurden; 3) auf die Beschaffenheit der Vorstellungen selbst. Bey jedem dieser drey Punkte muß Rücksicht genommen werden auf Bewegfertigkeiten des Seelenorgans, und auf Vorstellungsfertigkeiten der Seele selbst.

§. 248.

Anlangend die Bildung der Vorstellungen (247): so hat man Rücksicht zu nehmen 1) auf die Bildung des Eindrucks (241), 2) auf die Bildung der Vorstellung selbst (242).

§. 249.

1. Soll der sogenannte Eindruck so gebildet werden (248), daß für die Bewegung des Seelenorgans, in welcher er bestehet (239), eine bleibende Fertigkeit entstehen kann: so muß, die erfoderliche Beschaffenheit des äußern Eindrucks (61) vorausgesetzt, nichts in dem Gehirn diese Bewegung des Seelenorgans verhindern. Hieher gehören z. B. Verweichung und Verhärtung des Gehirns und andere in der N. Anthr. I. Th. §. 397. ff. angeführte Symptomen.

§. 250.

Auch wird das, was man hier im figürlichen Verstande die Bildung des innern Eindrucks nennt (239, 240), erschwert, oder ganz verhindert, wenn die bey dieser Bewegung des Seelenorgans hypothetisch angenommene Thätigkeit des Nervengeistes (74, 93) allzuschwach, oder allzustark und dabey unruhig ist; befördert, wenn sie, mit Langsamkeit, oder Geschwindigkeit ruhig und ordentlich ist (95 ff.); nach den in der N. Anthr. §. 401 — 409 gegebenen Erläuterungen.

§. 251.

2. Soll die Vorstellung selbst (248), d h. die Handlung der Seele, in der Seele eine geistige Fertigkeit zurücklassen: so muß diese Handlung der

Seele, allen Thätigkeiten nach, aus denen sie bestehet (242), gehörig vollbracht worden seyn. Nun beruhet dieses alles in der Art und in dem Grade der Aufmerksamkeit: mithin hängt die Dauer der Gedächtnißvorstellungen, in dieser Rücksicht fürs erste ab von der Aufmerksamkeit, welche das sogenannte Fassen befördert; wie z. B. beym Auswendiglernen.

§. 252.

Aus diesem Erfahrungssatze (251) erklärt sich, wie die Gedächtnißvorstellungen dauerhaft, oder vergänglich sind (245), je nachdem die Aufmerksamkeit mit welcher sie gefaßt wurden, lebhaft, oder träg und dabey ordentlich, oder zerstreut war; (95 ff.)

§. 253.

Anlangend die nachmalige Unterhaltung der Gedächtnißvorstellungen (247): so muß hier Rücksicht genommen werden auf die Uebung des Seelenorgans, und des Vorstellungsvermögens selbst. (241, 242.)

§. 254.

Es ist in beyden Rücksichten (253) begreiflich, wie Vorstellungen dadurch öfter wiederholt werden, daß sie mit andern, welche oft rege sind, in Verbindung stehen.

§. 255.

Je öfter die Bewegung des Seelenorgans wiederholt wird, die zu einer Vorstellung gehört; desto größer und bleibender wird die Fertigkeit.

§. 256.

Symptomen des Gehirns können das Seelenorgan in einen solchen Zustand versetzen, daß alle seine Bewegfertigkeiten (239, 255) verlohren gehen, für eine Zeit oder für immer. Daher die theils vorübergehende, theils bleibende Vertilgung des gesammten Gedächtnisses.

§. 257.

Je öfter die bey einer Vorstellung erfoderlichen geistigen Thätigkeiten (255) wiederholt werden; desto größer und bleibender wird die Fertigkeit der Seele, diese Vorstellung zu erneuern.

§. 258.

Anlangend die Beschaffenheit der Vorstellungen (247): so ist auch diese zu erwägen in jener gedoppelten Rücksicht auf das Seelenorgan und auf die Seele selbst (242).

§. 259.

Man schweift nicht aus über die Schranken der Hypothese, wenn man sich denkt, daß einige Vorstellungen schwerere und gleichsam künstlichere

Bewegungen des Seelenorgans erfodern, als andere, und daß die Bewegungen, welche von jener Art sind, langsamer und schwerer zur Fertigkeit gerathen (239); oder auch die schon erlangte Fertigkeit, ohne verdoppelte Uebung, leichter verlohren geht.

§. 260.

Je stärker der sogenannte Gedächtnißeindruck (239) war, desto dauerhafter ist er. Daher pflegen die Vorstellungen so dauerhaft zu seyn, welche entweder viel Sinnlichkeit besitzen; wie z. B. große Gestalten, starker Schall u. s. w. oder mit andern in Verbindung stehen, welche von dieser Art sind.

§. 261.

Es ist kein Zweifel, daß der Seele einige Vorstellungen, theils in Ansehung ihres Vorstellungsvermögens leichter oder schwerer, theils in Ansehung ihres Verstandes und Willens interessanter, oder gleichgültiger seyn müssen, und daß dieses in die gedächtnißmäßige Dauer derselben (247) Einfluß habe.

§. 262.

Aus dieser gegründeten Voraussetzung (261) läßt sich begreifen, warum in dem Gedächtnisse dauerhafter zu seyn pflegen Vorstellungen von einzelnen, als von sehr zusammengesetzten Gegenstän-

den und Verhältnissen; von Dingen welche nach einander folgen, als von Dingen welche neben einander sind; von geordneten, als von nicht geordneten Verhältnissen; von niedrig, als von hoch abgesonderten Geschlechtern; von auseinander gesetzten als von verworrenen; von anschaulichen als bloß symbolischen Begriffen oder von nicht verstandenen Wörtern und andern Zeichen; warum das Neue und Unerwartete, das mit unsern herrschenden Ideen und Meinungen, oder auch Gesinnungen und Gemüthsbewegungen — Einstimmende und nicht Einstimmende, schneller und stärker in das Gedächtniß geprägt werde, als das bekannte Gewöhnliche, oder als das Gleichgültige; warum Begriffe und Grundsätze, deren Wahrheit, Güte, Brauchbarkeit, durch Erfahrung und Betrachtung allenthalben sich erweiset, in dem Gedächtniß unauslöschlich sind; andere aber von entgegengesetzter Beschaffenheit sich leicht vergessen, dafern man nicht, seinen Absichten oder Verhältnissen gemäß, beständig mit ihnen beschäftigt ist. (N. Anthr. §. 412 — 430).

§. 263.

Sollen Vorstellungen, welche an sich selbst von Seiten der Sinnlichkeit (260) nichts Anziehendes für das Gedächtniß haben, z. B. abgezogene Be-

griffe und Grundsätze, dem Gedächtniß solcher Menschen eingeprägt werden, welche nur für das Sinnliche Empfänglichkeit besitzen: so ist es nicht anders möglich, als durch Verbindung mit sinnlich lebhaften Vorstellungen; d. h. durch ästhetischen oder rednerischen Vortrag. Jedoch müssen diese zugezogenen sinnlich lebhaften Vorstellungen, auf die Hauptvorstellung, welche sie bestimmt sind zu beleben, eine wahrhafte, natürliche Beziehung haben, und, in Ansehung der Stärke, zu ihr ein gemäßigtes Verhältniß. Widrigenfalls wird die Aufmerksamkeit in den Nebenvorstellungen zerstreut und abgewandt von der Hauptvorstellung; so daß diese sammt jenen bald wiederum aus dem Gedächtniß verschwindet. Dieses lehrt die Erfahrung in den so genannten rührenden Predigten.

---

## II.

## Von der Wiedererweckung der Vorstellungen.

### §. 264.

Eine Vorstellung wird durch die Phantasie aus dem Gedächtniß wiederum erweckt, heißt nichts anders, als die der Vorstellung zugehörige Bewegung, in welcher das Seelenorgan eine Fertigkeit

erlangt hat (239, 240), wird jetzt auf entstandene Veranlassung erneuert, so wie in der Seele selbst die geistige Thätigkeit, welche das Wesen der Vorstellung ausmacht.

§. 265.

Wenn also eine Vorstellung in dem Gedächtniß erwacht (264): so wird fürs erste erneuert der innere Eindruck (74, 240), die Bewegung des Seelenorgans, und dann in der Seele selbst wiederholt das Auffassen und das Anerkennen, sammt dem zu jenem und diesem gehörigen Verbinden in dem Bewußtseyn (242).

§ 266.

Es ist zu den Vorstellungen der Phantasie Aufmerksamkeit erfoderlich, wie zu den Vorstellungen der Sinne; und die Aufmerksamkeit ist hier, wie dort (94), 1) entweder lebhaft oder träge, 2) entweder ordentlich oder zerstreut und, auch in diesen verschiedenen Arten und Graden, eben so abhängig von den verschiedenen Arten und Graden der Thätigkeit des Seelenorgans und des Nervengeistes; nach der Analogie der obigen Lehrsätze; (9 ff).

§. 267.

Bleibt es nur bey dem Auffassen und erfolgt das Anerkennen nicht: so ist die Vorstellung der

Phantasie bewußtlos; nach der Analogie der obigen Lehrsätze (113).

---

§. 268.

Wenn man, jenen Grundsätzen gemäß (240), auch die Gedächtnißvorstellungen nicht als etwas wirklich Aufbehaltenes, sondern als Fertigkeiten theils in dem Seelenorgan, theils in der Seele selbst betrachtet: so kann man dennoch die Möglichkeit begreifen, wie alle Vorstellungen des Gedächtnisses, stets beginnen durch die Phantasie rege zu werden und in die Seele zu wirken; wie also die Seele ein dunkles Gefühl aller Gedächtnißvorstellungen in einem einzigen undeutlichen Selbstbewußtseyn habe. Denn wo eine Fertigkeit ist, da ist ein beständiges Bestreben zu der Handlung, und ein wirkliches Beginnen der Handlung selbst.

Bis ich in dem andern Bande der N. Anthr. meine Begriffe von Fertigkeiten deutlicher entwickelt und bestimmt habe, mögen die, welche hier anstoßen, das was hier von Fertigkeiten gesagt wird, für nichts rechnen. Auf jeden Fall ist das Selbstbewußtseyn (der Persönlichkeit), von welchem schon in dem ersten Bande, in den oben §. 122. angeführten Stellen die unleugbarsten Erscheinungen beygebracht worden, ein Beweis von der Wahrheit des Satzes: daß die im Gedächtniß enthaltenen Vorstellungen (auch Empfindungen und Bestrebungen) in die Seele wirken, ohne klar zu seyn.

## III.

## Von der Verknüpfung der Vorstellungen der Phantasie.

§. 269.

Eine Vorstellung der Phantasie wird nicht anders erweckt, als durch Veranlassung einer vorhergegangenen, den Verhältnissen gemäß, welche die Vorstellungen untereinander haben. Diese Verhältnisse beruhen auf gewissen Regeln; und diese Regeln sind die Folge gewisser Einrichtungen. Beyde werden erörtert in den folgenden §§.

§. 270.

I. Wenn man den Gedankenlauf eines mit Besonnenheit sprechenden Menschen, oder den Gang seiner eigenen Vorstellungen beobachtet, so bemerkt man darinnen eine gewisse Ordnung, und in dieser Ordnung sehr leicht den Einfluß gewisser natürlicher Gesetze der Phantasie. Diese Gesetze sind: das Gesetz der Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit und der Ordnung.

Einige Schriftsteller, z. B. Gerard, (on Genius II. 2.) Beattie (Diss. mor. and crit. p. 79. ff.) Wezel, (Kenntn. d. Menschen, I. Th. S. 158). Abel, (Quellen der Vorst. S. 238). Dorsch (Ideen-

verb. S. 8.) reden auch von einem Gesetze des Kontrasts, welches aber offenbar in einem von jenen dreyen enthalten ist. Eben so ist es mit dem Humischen Gesetze der Kausalität. Treat. of hum. Nat. Vol. I. P. I. Sect. 4. Essays Vol. III. Ess. 3. Malebranche (R. d. l. V. Liv. II. P. II. Ch. 3.) nennt eigentlich nur ein einziges Gesetz: die Gleichzeitigkeit; denn was er von dem willkührlichen Einfluß der Denkkraft sagt, das gehört zur vernunftmäßigen Anordnung, aber nicht zu der gedächtnißmäßigen Verknüpfung der Vorstellungen; und der Wille des Schöpfers, dessen er drittens erwähnt, ist hier nichts anders, als die verborgene Einrichtung der Natur zu den Gedächtnißgesetzen, deren Grund man eben sucht. So lange dieser nicht gefunden ist, kann man allenfalls sagen: der Urheber der Natur hat das Gedächtniß so eingerichtet. Das scheint Herr Ulrich sagen zu wollen, Inst. L. et M. §. 63.

## §. 271.

1. Das Gesetz der Aehnlichkeit (270) ist dieses: Aehnliche Vorstellungen können sich einander gegenseitig erwecken.

## §. 272.

Der Einfluß und die Wirksamkeit dieses Gesetzes der Phantasie (271) zeigen sich bey allen Verrichtungen des niedern und höhern Erkenntnißvermögens: bey der sinnlichen Vernehmung (119), bey der Beobachtung, bey der Absonderung der Allgemeinbegriffe, bey den Erfindungen des Scharfsinnes und des Witzes. Auch hilft dieses Gesetz

denken bey Gründen und Ursachen, an Folgen und Wirkungen — und umgekehrt; wiefern Aehnlichkeit ist zwischen Folgen und Gründen, Ursachen und Wirkungen.

§. 273.

Am unfehlbarsten pflegen sinnliche Vorstellungen, mittelst der Phantasie, zu erwecken ähnliche Vorstellungen oder Begriffe (272); außerdem ist unmöglich das Anerkennen (113).

§. 274.

Wird durch eine sinnliche Vorstellung nicht erweckt die ihr ähnliche (273): so ist entweder jene nicht klar; oder diese ist in dem Gedächtniß verloschen; oder Zerstreuung hindert die Vergleichung beyder mit einander.

§. 275.

2. Das Gesetz der Gleichzeitigkeit (270) ist dieses: Vorstellungen können zu gleicher Zeit rege werden, welche zu gleicher Zeit in das Gedächtniß eingegangen waren.

§. 276.

Das Erkenntnißvermögen hat von dem Gesetze der Gleichzeitigkeit (275), unter andern Vortheilen, folgende: Man denkt mittelst desselben 1) bey Subjekten ihre Eigenschaften, Erscheinungen und

Verhältnisse — und umgekehrt bey Eigenschaften u. s. w. 2) bey dem Ganzen die Theile; bey Geschlechtern die Gattungen, Arten, Individuen — und umgekehrt; 3) bey Gründen und Ursachen die Folgen und Wirkungen; (wiefern beydes zugleich ist, oder zugleich gelernt und gedacht wird); 4) bey einem Ort- und Zeitverhältniß das andere; 5) bey Begebenheiten die Zeit, den Ort und die Umstände — und umgekehrt; 6) bey dem Zeichen das Bezeichnete — und umgekehrt.

§. 277.

3. Das Gesetz der Ordnung (270) besteht darinn, daß die Vorstellungen in derselbigen Ordnung nacheinander erscheinen können, in welcher sie vordem in das Gedächtniß eingegangen waren.

§. 278.

Am unverbrüchlichsten wird dieses Gesetz (277) befolgt, unter andern in folgenden Fällen: beym Hersagen auswendig gelernter Redestücke; bey der Vorstellung von Lagen und Verhältnissen der Körper im Raume; bey der Vorstellung einer Reihe von Wirkungen und Erscheinungen; bey der Anerinnerung an Begebenheiten und ihre Aufeinanderfolge; bey dem Gedenken von Begriffen und

Lehrsätzen, wiefern sie in einer gewissen Ordnung gefaßt, oder gedacht worden waren.

§. 279.

Je gewöhnlicher und unveränderlicher in der Natur selbst das Verhältniß der Dinge in Raum und Zeit ist (278); desto schwerer wird es der Seele, etwas in der Ordnung und Folge ihrer Ideen zu ändern.

Man ist fast genöthigt, sich eine Krankheit in der Folge der Erscheinungen zu denken, in welcher man sie zu sehen pflegt. Man kann eine Geschichte schwerlich anders erzählen, als indem man bey der ersten Begebenheit anfängt.

§. 280.

Das Physische, was bey dem Gedankenlaufe nach diesen drey Gesetzen der Phantasie (271, 275, 277) zum Grunde liegt, erklärt sich theils aus den obigen Erläuterungen über die sogenannten Gedächtnißeindrücke, theils aus den nachfolgenden Lehrsätzen.

---

§. 281.

II. Wenn man beym Denken gleichsam hineinblickt in sein eigenes Gedächtniß: so siehet man Vorstellungen, welche einander verwandt sind nahe, oder entfernt, durch Aehnlichkeit, beysammen wie in einem Behältniß. Vorstellungen, welche vor-

mals zu gleicher Zeit eingegangen waren in das Gedächtniß, findet man ebenfalls neben einander: andere aber stehen geordnet gleichsam in Reihen, so wie sie vorher nach einander gestellt worden waren, bey ihrem Eintritt in das Gedächtniß.

§. 282.

So ist also der Grund von jenen drey Gesetzen der Phantasie (270) offenbar enthalten in vorläufig bereit stehenden Verbindungen der Vorstellungen (281); und diese Verbindungen beruhen auf Aehnlichkeit, Gleichzeitigkeit und Ordnung.

§. 283.

Schwerer als alles in dieser Materie ist es, zu erklären, auf welche Weise Vorstellungen sich mit einander durch Aehnlichkeit (271) verbinden, und durch welche geheime Thätigkeiten der Seele, oder durch welche verborgene Einrichtungen des Mechanism, diese Verbindung entstehe.

§. 284.

Daß die Gedächtnißeindrücke ähnlicher Vorstellungen (283), beysammen seyen in einem Raume des Gehirns: das ist kein philosophischer Gedanke, obwohl der Gedanke einiger Philosophen.

§. 285.

Aehnliche Vorstellungen (283), so viel anlangt die sogenannten Gedächtnißeindrücke (239), werden vorstellig durch einerley Art oder Ton der Bewegung des Seelenorgans. Demnach könnte man sagen: wenn ein Gedächtnißeindruck erweckt wird, mittelst der erfoderlichen Bewegung: so ist in dem Seelenorgan angegeben der Ton, durch welchen erweckt werden können alle andere, die jenem ähnlich sind, d. h. erweckt werden wollen durch dieselbe Art der Bewegung des Seelenorgans; und so setzt jede Vorstellung gleichsam in Bereitschaft alle andere ihr ähnliche. Dieß als eine Hypothese.

§. 286.

Leichter läßt sich mittelst gedenkbarer Hypothesen begreifen, wie in dem Seelenorgan Bewegungen für immer zu gleicher Zeit erwachen, oder für immer nach einander folgen in einer gewissen Ordnung, welche vormals zu gleicher Zeit geschehen waren (275), oder in einer gewissen Ordnung (277).

§. 287.

Keine unter allen vorhandenen, oder noch möglichen Hypothesen über diesen Gegenstand, kann lehrreich seyn. Allenthalben bleibt es nur figürliche Darstellung einer verborgenen Sache.

§. 288.

Vielleicht ist weniger Grund von der Verbindung der Vorstellungen (282) in dem Mechanism, als in der Seele*) Dennoch bleibt es, zumal wenn die Sache erklärt werden soll durch Worte, allzeit bey physischen, figürlichen Vorstellungen und Ausdrücken.

*) Indem ich diese schon in der lezten Ausgabe gethane Erklärung, hier nochmals wiederhole: so muß ich doch auch anmerken, daß der Versuch, die Verknüpfung der Vorstellungen im Gedächtniß, durch eine physische Hypothese zu erläutern, nur alsdenn lächerlich ist, wenn man sich dabey eine nähere Bestimmung der Beschaffenheit, oder Einrichtung des Seelenorgans erlaubt; denn davon ist uns freylich gar nichts bekannt. Ich meines Orts setze in meiner Hypothese nichts voraus, als die von keinem Philosophen bestrittene Wahrheit, daß es ein solches Organ in der menschlichen Natur gebe: und so schreibe ich demselben nichts zu als Bewegung und Fertigkeiten, ohne bestimmen zu wollen, ob es ein Gewebe von Fibern, oder ein Aether, oder was es sonst sey. Nur dieses leugne ich kategorisch, daß das sichtbare Gehirn darunter verstanden werden könne. Und auf diese Weise meine ich die Schranken nicht zu überschreiten. Aber in eine entgegengesetzte Ausschweifung gerathen offenbar die, welche von physischen Erläuterungen in der Seelenlehre gar nichts hören wollen. Das ist ein kleiner spekulativer Stolz, und weiter nichts. Vormals foderte man die Physiologen von allen Seiten auf, den Verhältnissen der Seele mit dem Körper nachzuspühren: jezt, nachdem man das Beste von ihnen Belehrun-

gen genutzt hat, spricht man von ihrem ganzen Unternehmen verkleinerlich. Man wirft den Schwamm weg, nachdem man ihn ausgedruckt hat. Es ist leicht zu sagen, wo nichts zu finden ist, nachdem andere gesucht haben: aber es ist undankbar, denen, welche gesucht hatten, das Verdienst der Nützlichkeit abzusprechen. Noch will ich zum Ueberfluß erinnern, daß der in diesem §. vorgetragene Satz, in der angewiesenen Beziehung auf die Lehre vom Gedächtniß zu verstehen ist; nämlich so: gleichwie das Gedächtniß nicht bloß in Fertigkeiten des Seelenorgans beruhet, sondern vornehmlich auch in Fertigkeiten des Vorstellungsvermögens: so beruhet auch die Verknüpfung der Vorstellungen nicht etwa bloß in Verknüpfungen der so genannten materiellen Ideen, sondern vornehmlich in Verknüpfungen der geistigen Vorstellungen selbst.

§. 289.

Wenn man, nach dieser physischen, figürlichen Vorstellungsart (288) betrachtet die in der Phantasie bereit stehenden Verbindungen der Vorstellungen (282): so findet man einige verbunden gleichsam in einem Haufen, und andere verbunden gleichsam in Reihen: **zusammengesetzte Vorstellungen und Vorstellungsreihen; oder Verbindungen des Nebeneinanderseyns und der Aufeinanderfolge.**

§. 290.

1. **Verbindungen des Nebeneinanderseyns,** zusammengesetzte Vorstellungen (289) sind da, wo

wir mehrere Vorstellungen im Gedächtniß übersehen, gleichsam mit einem Blicke. So ist die Vorstellung einer Straße zusammengesetzt aus den Vorstellungen aller ihrer Häuser, und ich übersehe sie alle mit einem Blick in dem Gedächtniß.

§. 291.

2. Verbindungen der Aufeinanderfolge, oder Vorstellungsreihen (289) sind da, wo wir die verbundenen Vorstellungen nicht übersehen mit einem Blicke (290), sondern jede einzeln vornehmen müssen aus dem Gedächtniß; weil eine die andere gleichsam überdeckt: z. B. ein auswendig gelerntes Redestück.

§. 292.

Verbindungen des Nebeneinanderseyns, zusammengesetzte Vorstellungen (290), entstehen durch vormalige Gleichzeitigkeit (275).

§. 293.

Verbindungen der Aufeinanderfolge, Vorstellungsreihen (271) entstehen, theils und vornehmlich durch die Ordnung (277), in welcher vormals die Vorstellungen in das Gedächtniß eingiengen, theils auch durch die Aehnlichkeit (271), welche sie mit einander haben. Denn ähnliche Vorstellungen sind in der Phantasie allzeit aufeinanderfolgend, wiefern eine die andere erst nach sich ziehet.

§. 294.

Jedoch scheint es, daß die Aufeinanderfolge ähnlicher Vorstellungen nicht so von vorläufigen Verbindungen (282) abhänge, wie die Aufeinanderfolge derer, welche ehedem in einer gewissen Ordnung in das Gedächtniß eingegangen waren (293). Dort ist mehr Willkühr der Denkkraft, mehr Einfluß des Scharfsinnes und Witzes; (s. N. III. in diesem Lehrstück).

---

§. 295.

Wenn man bey einseitigen, unvollständigen Bemerkungen, unwesentliche Eigenschaften öfter in einem Subjekte gefunden hat: so verbinden sich die Vorstellungen dieser unwesentlichen Eigenschaften, mittelst der Zusammensetzung (290), so fest unter einander, daß man das Subjekt nie anders denkt, als zugleich mit diesen unwesentlichen Eigenschaften, und also ihm Eigenschaften als wesentliche zuschreibt, welche nur erscheinen in einzelnen Fällen einer unvollständigen Erfahrung.

§. 296.

Wenn sich eine kürzere, oder längere Reihe von Erscheinungen, durch öftere Erfahrung der Sinne, in der Phantasie zusammenhängt zu einer Reihe

von Vorstellungen (291): so wird daraus nachher, in unserm Verstande, eine Reihe von Ursachen und Wirkungen.

§. 297.

Wir übersehen oft in einer Reihe von Erscheinungen (296), die wirklich in der Natur eine Reihe von Ursachen und Wirkungen ist, theils wegen der Stumpfheit der Sinne, theils wegen Mangels der Aufmerksamkeit, einzelne Erscheinungen, welche von der einen Seite Wirkungen sind, und von der andern Ursachen, und also wesentlich zu der ganzen Kausalreihe gehören.

§. 298.

Weil aber aus einer jeden Reihe von Erscheinungen, sobald es im Gedächtniß eine Vorstellungsreihe ist, in dem Verstande sich erzeuget eine Reihe von Ursachen und Wirkungen (296): so ist dann in diesem Falle der ganze Kausalbegriff lückenhaft, und irrig.

§. 299.

Wenn man eine logische Reihe von Begriffen, durch öfteres Aneinanderdenken, in dem Gedächtniß zu einer Vorstellungsreihe (291) macht: so wird daraus eine Reihe von Gründen und Folgen (296).

§. 300.

Oft aber sind zwischen diesen Gründen und Folgen (299), Gründe und Folgen enthalten, welche wir übersehen, wie in dem obigen Falle (298); und dann entstehen lückenhafte und irrige Schlußfolgerungen.

§. 301.

Ob überhaupt alle Begriffe von Ursache und Wirkung (296), von Grund und Folge (299), nichts anders sind, als unauflösliche Vorstellungsreihen? das ist eine Frage der Metaphysik.

---

§. 302.

Es mischen sich oft in den Gedankenlauf solche Vorstellungen ein, welche in keinem sichtbaren Verhältniß stehen, weder mit den nächst vorhergegangenen, noch mit den gegenwärtigen.

§. 303.

Auch diese fremden und dem Anscheine nach ungefähren Vorstellungen (302), hangen zusammen mit denen, welche uns jetzt beschäftigen, auf irgend eine Weise, durch dazwischen liegende bewußtlose dunkle.

§. 304.

Eine minder bekannte Ursache vieler solcher fremder Vorstellungen (302), ist die durch Gleichzeitigkeit (275) vormals entstandene Verbindung einer Vorstellung, mit einem Gefühl, oder einer Bewegung des Körpers. Wenn also dieses Gefühl, oder diese Bewegung wieder erwachet, welche vormals zugleich rege war mit der Vorstellung: so erwachet mittelst dieser Verknüpfung, die Vorstellung ohne bewußten Anlaß.

---

§. 305.

III. So groß, und sichtbar auch der Einfluß jener drey Gesetze (270) ist und der Verbindungen, welche dabey zum Grunde liegen (282): so läßt sich doch daraus allein, und ohne die unablässige Mitwirkung der Denkkraft, auf keine Weise erklären der Gedankenlauf eines besonnenen Menschen.

§. 306.

Ohne diese unablässige Mitwirkung der Denkkraft, und durch den alleinigen Einfluß jener Gesetze (305), und der dabey zum Grunde liegenden Verbindungen (282), wäre die Seele bey dem Gedankenlaufe nichts, als eine leidende Zuschauerin des Spiels der Phantasie, und der darinnen nach

einander erweckten Gedankenbilder. Dies ist wirklich der Fall im Traume, und in den damit verwandten Zuständen; auch bey jungen Kindern — vermuthlich auch bey den Thieren.

§. 307.

Die Denkkraft (305) ordnet die Vorstellungen in der Phantasie, theils im Allgemeinen, theils im Besondern.

§. 308.

1. Im Allgemeinen (307) ordnet die Denkkraft die Vorstellungen, wiefern sie die, welche sich ihr durch die Phantasie darbieten, nach Willkühr herbeizieht, aufklärt, belebt, oder entfernt, verdunkelt, schwächt, bisweilen gänzlich unterdrückt.

§. 309.

Es ist in den durch die Phantasie sich darbietenden Vorstellungen ein verhältnißmäßiger Grad der Stärke, abhängig von der Bewegung des Seelenorgans, unter welchem Grade Vorstellungen für die Aufmerksamkeit nicht erhalten, und über welchem sie nicht geschwächt, vielweniger ganz unterdrückt werden können (308).

§. 310.

Vorstellungen, welche der Aufmerksamkeit nicht Stand halten, siehet man in Ohnmächtigen und

Sterbenden, Vorstellnngen, welche zu stark sind, und sich nicht schwächen, vielweniger unterdrücken lassen (309), sind gewöhnlich in der Raserey. Beydes jedoch ist unnatürlich, und die Seele hat natürlicher Weise eine allgemeine Herrschaft und Willkühr über die Phantasie.

§. 311.

2. Im Besondern zeigt (307) sich bey der Anordnung der Vorstellungen die Wirksamkeit der Denkkraft, durch die Art und Weise, wie sie die Vorstellungen zusammenfügt, welche sich ihr in der Phantasie darbieten, mittelst der bereitstehenden Verbindungen (282).

§. 312.

Zwar ist und erscheinet keine Vorstellung ohne Verbindung, und mit jeder bieten sich der Denkkraft dar andere, die mit ihr zusammenhängen; allein diese läßt die vorläufigen Verbindungen (311) gelten, wie sie sind, hebt sie auf, oder verändert sie, wie sie will, und schafft jedesmal neue Am meisten geschiehet dieses bey dem eigentlichen Nachdenken.

§. 313.

Keine der schon bereit stehenden und der Seele sich anbietenden Verbindungen (282, 312), ist unveränderlich und nothwendig bestimmt: d. h.

keine Vorstellung in der Phantasie hat nur eine einzige Art von Verbindung; sondern jede hängt zusammen mit allen übrigen: und man kann figürlich sagen, alle Vorstellungen hangen vorwärts und seitwärts mit einander zusammen. Das menschliche Gedächtniß gleicht einem Nezgewebe, dessen Fäden von allen möglichen Seiten und in allen möglichen Richtungen durch einander geflochten sind.

§. 314.

Also ist es jedesmal das Werk der Denkkraft, von diesen möglichen Verbindungen und Richtungen (313) eine zu verfolgen, oder aus verschiedenen Verbindungen einzelne Vorstellungen auszuheben.

---

§. 315.

Die Anordnung der Vorstellungen in der Phantasie ist ungemein verschieden in verschiedenen Köpfen. Diese Verschiedenheit hängt ab, theils von dem Maaße des Scharfsinns, theils von dem logischen Karakter.

§. 316.

1, Scharfsinn (315) wiefern derselbe erfodert wird zur Anordnung der Vorstellungen (315), ist die Fähigkeit, logische Verhältnisse zwischen Vorstellungen zu fühlen und zu bilden.

§. 317.

Diese Art des Scharfsinns (316) beruhet einestheils auf Grundanlagen in der Seele, anderntheils auf Hülfsanlagen in der Organisazion. In der Seele ist es ein feineres und treffenderes Gefühl des Passenden und Zusammenhängenden. Was die Organisazion dazu beytragen könne: das ergiebt sich aus einer vernünftigen Anwendung vernünftiger Hypothesen von den physischen Verhältnissen des Vorstellungsvermögens.

§. 318.

Je lebhafter die Phantasie (266) ist, und je größer also der Zufluß der Vorstellungen; desto mehr Scharfsinn wird erfodert zur bündigen Anordnung.

§. 319.

In einigen Köpfen, welche wenig Talente des Scharfsinns besitzen, zeigen sich beym Nachdenken fürs erste lauter solche Vorstellungen, die nur sehr schwach mit einander zusammenhängen. Dies ist entweder große Lebhaftigkeit, oder Trägheit der Phantasie (266); Ueberfluß, oder Armuth an Gedanken: meistentheils Mangel an wohl verbundenen; allzeit ein Hinderniß des Scharfsinns.

§. 320.

Je nachdem hier die Seele das Unzusammenhängende in den Vorstellungen, welche sich ihr darbieten, fühlt oder nicht fühlt, und sich bemüht, oder nicht bemüht, zusammenhängendere hervorzubringen; ist in der Seele einiger Scharfsinn, oder keiner.

§. 321.

Einige Köpfe nehmen jedesmal beym Nachdenken alle Vorstellungen gleichsam aus einem einzigen Fache; unvermögend andere, welche außerhalb demselben liegen und entfernter sind in Absicht des Verhältnisses, einzufügen in die Gedankenreihe, mit welcher sie sich beschäftigen. Dieses ist allzeit ein Hinderniß des philosophischen, redneterischen und dichterischen Geistes; obwohl unschädlich zur bloß historischen Kenntniß: wenn der Fächer wenige, und die Fächer wenig angefüllt sind, das Zeichen eines ganz gemeinen Kopfes.

§. 322.

Eine gewisse Art von Fächern, Abtheilungen, und Schranken der Vorstellungen (321), gehört zu den Vorzügen des Scharfsinnes (316), und ist allzeit die Eigenschaft eines wohlgeordneten Kopfes. In einem verworrenen Kopfe giebt es durchaus keine Fächer und Schranken der Vorstellungen;

und aus jeder einzelnen ist ein gleich naher und gleich ebener Uebergang zu allen übrigen. Daher Weitschweifigkeit, und ein gänzlicher Mangel des Zusammenhanges in den Gedanken in jeder Art des Vortrags; und durch Mitwirkung physischer Ursachen, Verwirrung des Verstandes.

§. 324.

2. Der logische Karakter (315). Einige Köpfe verfolgen mehr die nahen und offenbaren Aehnlichkeiten, andere mehr die entfernten und verborgenen. Dieß ist der Unterschied unter scharfsinnigen, und witzigen Köpfen.

§. 325.

Einige Köpfe lieben und suchen Verbindungen auf, in welchen gar nicht statt findet ein wahres, ernsthaftes Verhältniß, und wissen dieselben zu bewirken durch ungewöhnliche Sprünge der Phantasie.

§. 326.

Wenn in diesen Karrikaturen der Denkkraft (325) noch sichtbar ist ein gewisses Verhältniß entfernter Aehnlichkeiten (324): so sind sie Launen des Witzes; z. B. in komischen Dichtern.

§. 327.

Leicht schnappen die Werkzeuge der Phantasie über bey diesen Sprüngen (326), und dann wird

es Gallimathias und Unsinn. Durch die Mitwirkung physischer Ursachen, wird daraus leicht eine gänzliche Verwirrung des Verstandes.

§. 328.

Einige Köpfe nehmen den Weg ihrer Gedanken lieber durch Reihen von Empfindungen, andere lieber durch Reihen von deutlichen Begriffen. Dieß ist der Unterschied der poetischen, und der philosophischen Köpfe.

§. 329.

Einige Köpfe steigen lieber abwärts und synthetisch, von Ursachen und Gründen zu Wirkungen und Folgen; andere lieber von Wirkungen und Folgen aufwärts und analytisch, zu Ursachen und Gründen. Dieß ist der Unterschied der systematischen, und der philosophischen Köpfe. Welche von beyden Richtungen schwerer und verdienstlicher sey, ist an sich selbst klar.

§. 330.

Wenn in einem Kopfe gewisse herrschende Ideen sind, (Grundsätze, Meinungen, Erwartungen, Rücksichten, Endzwecke u d. gl.): so ziehen sich leicht dahin alle andere, werden mit ihnen vereinigt und durch sie geprägt. Denn die herrschenden Ideen sind in den ausgebreitetesten Verbindungen.

§. 331.

Wenn die Seele zu gleicher Zeit beschäftigt ist mit Vorstellungen der Sinne und der Phantasie: so hängt sie oft beyderley Arten zusammen. Auf eine andere Weise macht das ein scharfsinniger oder witziger Kopf, als ein alberner.

§. 332.

Je mehr ein Mensch Gedächtniß hat und je weniger er denkt; desto mehr hängt die Aufeinanderfolge seiner Vorstellungen ab von dem Gesetze der Gleichzeitigkeit (275) und der Ordnung (277) und desto weniger von dem Gesetze der Aehnlichkeit (271).

§. 333.

Je mehr die Seele Theil nimmt an dem Gegenstande, der sie beschäftigt; desto bündiger und auch desto lebhafter wird, nach Verhältniß, auch in gemeinen Köpfen, der Gang der Vorstellungen. Diese Anmerkung erklärt eine der vornehmsten Ursachen des weitschweifigen und schläfrigen Vortrags auf den heiligen und weltlichen Lehrstühlen. Der Mensch trägt nichts besser vor, als seine eigene Sache.

§. 334.

Ist jedoch die Theilnehmung bloß durch Kunst erregt, mittelst des Ehrgeizes; oder wird sie, bald durch eine überspannte Begeisterung, bald durch

heftige Gemüthsbewegungen, (z. B. Zorn, Feindschaft, Rachgier), nicht erwärmt, sondern erhitzt: so entsteht in der Phantasie lebhafte Zerstreuung (89, 266); und der Gang der Vorstellungen wird unordentlich und verworren. So werden oft aus Untersuchungen Deklamazionen, und aus Reden Tiraden.

Der Einfluß jener drey Gesetze der Phantasie in den Gang der Vorstellungen ist eine so auffallende Sache, daß das Wesentliche davon den alten Weltweisen nothwendig bekannt seyn mußte. Auf allen Fall wäre die Gedächtnißkunst des Simonides, von welcher Cicero de Or. II. 86. ein Probestück erzählt, und mehr als alles, der Aufsatz der sich in der Abhandlung des Aristoteles de Mem. 2. von dieser Materie befindet, Beweis genug. Ob aber die Alten, über die Gründe dieser Verhältnisse unter den Vorstellungen, und vornehmlich über den Einfluß derselben in die menschlichen Urtheile und Empfindnisse, viel nachgedacht haben: das ist eine andere Frage. So sagt z. B. Sextus Hypot. II. 1. 2. ungeachtet er alle nur mögliche Zweifel der Pyrrhonisten, gegen den Begriff der Ursachlichkeit aufführet, von dem Einflusse, welchen eine angewöhnte Verbindung der Vorstellungen in diesen Begriff haben könnte, nicht ein Wort. Eben so wenig entsinne ich mich, in den moralischen Schriften des Aristoteles, jemals eine psychologische Anwendung dieser Lehre gefunden zu haben. In sofern kann man sagen, die Neuern haben zuerst eine Theorie daraus gemacht; aber auch diese ist sehr allmählig zu Stande gebracht worden. Die meisten Schriftsteller unterscheiden theils nicht genugsam den Gang

der Vorſtellungen, von den vorläufigen Verbindungen (282), auf welchen er beruhet; theils führen ſie, wie die Alten, nur die Sache an, ohne daraus Erläuterungen über das Erkenntniß- oder Willensvermögen zu entlehnen. **Hobbes**, (de Cive Sect. I. P. IV. 25. Leuiathan 3.), **Cartes**, (de Hom. p. 113), **Gaſſendi**, (Phyſ. Sect. III. Lib. VIII. 3.) und ſelbſt **Malebranche** (a. a. O.) beſchreiben nur die Erſcheinungen. **Locke** (II. 23.) handelt nur von den Gedächtnißverknüpfungen, auf welche der Gang der Vorſtellungen gegründet iſt: aber den Gang der Vorſtellungen ſelbſt erwähnt er gar nicht. Allein **Locke** macht doch Anwendungen von dieſer Erfahrung, auf den Verſtand und Willen des Menſchen: welches auch zuweilen **Malebranche** thut; (vergl. **Leibnitz** Nouv. Eſſ. p. 228). Weit lehrreicher, als alle ihre Vorgänger, ſchreiben über dieſe Materie **Wolf**, (de Imaginatione, und beſonders de Memoria in der Pſych. emp.), **Hume**, (a. a. O.) **Home**, (Principles of Criticiſm. Vol. I. Ch. I.) **Baſedow**, Philal. II. B. §. 18.) **Gerard**, (a. a. O.) **Tiedemann** (Unterſ. I. B. 7.) Hieher gehören auch die in der Anm. z. 271. §. angeführten Schriftſteller. Wer ein Liebhaber von phyſiſchen Hypotheſen iſt: der leſe Carteſii Tr. de Hom. p. 113. Gaſſendi a. a. O. Craanen Tr. de Hom. 94. Godard Phyſique de l'Ame II. 3. 6. Hartley's Obſ. on Man. Vol. I. mit **Prieſtleys** Abhandlungen, welche auch in dem I. B. von **Hißmanns Magazin** ſtehen; und die der deutſchen Ueberſetzung beygefügte Theorie von **Piſtorius**; Bonnet Eſſai de Pſychologie p. 75. und Analyſe de l'Ame 7. 9. Search's Light of Nature Vol. I. 9. 10. **Irwing über den Menſchen** I. §. 19. — S. auch **Hißmanns Geſchichte der Lehre von der Aſſociation.**

## IIII.

### Von dem Erinnerungsvermögen insbesondere.

§. 335.

Wenn in der Phantasie eine Vorstellung rege ist mit dem Bewußtseyn, sie schon gehabt zu haben: so ist es eine Erinnerung.

§. 336.

Zur Erinnerung ist es nicht wesentlich, daß man die Sache, der man sich erinnert, vormals wirklich vernommen habe mittelst der Sinne; es ist genug, daß man sich bewußt sey, die Vorstellung vormals gehabt zu haben.

§. 337.

Zu einer Erinnerungsvorstellung (336) wird erfodert, die mit erregte Vorstellung gewisser Umstände, (z. B. des Orts, der Zeit und anderer Verhältnisse), unter welchen man vormals die Vorstellung gehabt hatte. Denn darauf beruhet das Bewußtseyn der ehemaligen Gegenwart. Je deutlicher und lebhafter diese Nebenvorstellungen sind; desto deutlicher und lebhafter ist die Erinnerung.

§. 338.

Wenn mit einer Vorstellung dergleichen Nebenvorstellungen (337) entweder nicht verbunden sind: so kann sie niemals, oder wenn sie nicht zugleich mit ihr rege sind, jetzt nicht, zur Erinnerung werden.

§. 339.

Jene Umstände (338) gehen allzeit unsere Person an. Weil die Seele beym Nachdenken am wenigsten beschäftigt ist mit ihrer Person, und ganz mit ihrem Gegenstande: so sind im Zustande des Nachdenkens die der Phantasie vorschwebenden Vorstellungen, meistens ohne Erinnerung (336).

§. 340.

Wenn eine Erinnerungsvorstellung erweckt wird durch die Gegenwart desselbigen Gegenstandes: so geschiehet es, indem die Seele die sinnliche Vorstellung mit der in der Phantasie erweckten vergleichet.

§. 341.

Obwohl in diesem Falle (340) der Seele vorschweben zwey Vorstellungen von derselben Sache: so unterscheidet sie doch die Vorstellung der Phantasie, von der jetzt erregten sinnlichen; theils durch die ungleichen Grade der Stärke (131. 226), theils durch die Verschiedenheit der Neben-

vorstellungen (337). Außerdem wäre die Erinnerung nicht möglich.

§. 342.

Wenn es sich zufälligerweise ereignet, daß eine sinnliche Vorstellung, indem sie, durch wiederholte Gegenwart des Gegenstandes die Erinnerung erweckt, umgeben ist mit denselben Nebenvorstellungen, welche sie vormals umgaben (337); und wenn zugleich die in der Phantasie dadurch erweckte Erinnerung die Stärke hat einer sinnlichen (341): so bleibt der Seele nichts übrig, woran sie die Vorstellung der Phantasie unterscheide von der sinnlichen; und so fließt jene ganz mit dieser zusammen und es ist nun nicht mehr Erinnerung, sondern bloß eine sinnliche Vorstellung.

---

## V.

## Von der Einbildungskraft insbesondere.

§. 343.

Wenn die Phantasie, in Ansehung der Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Vorstellungen, einen ausgezeichneten Grad der Vollkommenheit besitzt: denn heißt sie Einbildungskraft. Phantasie ha-

ben alle Menschen: Einbildungskraft nur gute Köpfe. Der Unterschied ist wie Urtheilsvermögen, und Scharfsinn.

§. 344.

Einbildungskraft (343) ist der Grund von dem was man Gaben nennt, oder Talente, oder auch Kopf; in Ansehung des Erkenntnißvermögens, und besonders mit Rücksicht auf die Wissenschaften.

§. 345.

Es giebt große Verschiedenheiten der Einbildungskraft (344); d. h. es sind in verschiedenen Köpfen verschiedene Arten von Vorstellungen, welche sich durch vorzügliche Vollkommenheit auszeichnen (343).

§. 346.

Die Verschiedenheit der Einbildungskraft (345) ist der Grund von der Verschiedenheit der Fähigkeit zu verschiedenen Wissenschaften, in verschiedenen Köpfen. Denn Fähigkeit zu einer Wissenschaft haben, heißt nichts anders als die Art der Einbildungskraft besitzen, welche zu dieser Wissenschaft erfodert wird; d. i. sich vorzüglich deutliche und lebhafte Vorstellungen von den Dingen machen, welche der Gegenstand derselben sind.

§. 347.

Alles was in der Anlage dazu beytragen mag, daß eine Art von Vorstellungen in einem Kopfe eine vorzügliche Vollkommenheit hat: das ist Grund einer besondern Fähigkeit zu einer Wissenschaft (346). Diesemnach beruhet die Verschiedenheit der theoretischen Fähigkeiten theils in der Organisazion, theils in der Seele selbst. In der letztern Rücksicht kommt sehr viel an auf Lust und Geschmack.

§. 348.

Alle Vorstellungen, mit denen die verschiedenen Wissenschaften umgehen (346), sind entweder Vorstellungen körperlicher Gegenstände, oder Allgemeinbegriffe. Es giebt also eine Einbildungskraft in Vorstellung körperlicher Dinge und in Allgemeinbegriffen.

§. 349.

I. Einbildungskraft in Vorstellung körperlicher Dinge (348) ist das Vermögen, sich von körperlichen Subjekten, Eigenschaften, Wirkungen, Erscheinungen, Verhältnissen, welche nicht gegenwärtig sind den Sinnen, ausnehmend lebhafte und deutliche Vorstellungen zu machen, welche nahe angrenzen an die Lebhaftigkeit und Deutlichkeit der sinnlichen.

§. 350.

Die körperlichen Dinge (349), welche wir uns mittelst der Phantasie vorstellen können, sind von sehr verschiedener Art, und zur vollkommenern Vorstellung einer jeden Art, folglich zu jeder damit umgehenden Wissenschaft, scheint erfodert zu werden, eine eigene Art der Einbildungskraft: und besonders hier ist sichtbar eine große Verschiedenheit der Fähigkeiten zu verschiedenen Wissenschaften (346).

§. 351.

Körperliche Dinge (349, 350), mit deren Vorstellung die Erfahrungswissenschaften umgehen, sind dem Umfange nach entweder sehr groß, oder sehr klein. Bald sind es Subjekte, bald sind es Erscheinungen; bald kommen in Betrachtung mehr die Verhältnisse des Raums, bald mehr der Zeit; — Verhältnisse des Nebeneinanderseyns, oder der Nacheinanderfolge.

§. 352.

Die Art der Einbildungskraft (350), welche erfodert wird zur Vorstellung großer körperlicher Gegenstände in großen Räumen (351), gehört zur Stern- und Erdkunde, auch zur Kriegs- und Staatswissenschaft.

§. 353.

Der Art der Einbildungskraft (350), welche erfodert wird zur lebhaften, deutlichen Vorstellung körperlicher Dinge, die sehr klein und fein, und fast gänzlich verborgen sind den Sinnen (351), bedürfen vornehmlich die Chymisten, Physiologen, Pathologen, u. s. w.

§. 354.

Bildlich kann jedoch die Einbildungskraft allein, nichts vorstellen, was größer ist, oder kleiner, als das größte oder kleinste mögliche Bild der Sinne.

§. 355.

Die Art der Einbildungskraft (350), welche erfodert wird, um sich deutlich und lebhaft vorzustellen, einen großen Umfang von Begebenheiten in der Zeit neben und nacheinander (351), ist nöthig zur Geschichtskenntniß.

§. 356.

Die Art der Einbildungskraft (350), welche erfodert wird, um sich lebhaft vorzustellen, eine Reihe feiner Erscheinungen in ihren Verhältnissen untereinander, und vornehmlich in ihrem Zusammenhange, jenseits mit ihren Ursachen, und diesseits mit ihren Wirkungen (351), ist nöthig zur

Physik überhaupt, und zur praktischen Medizin insbesondere — auch zur praktischen Seelenkunde, (wiefern sich die Seele durch körperliche Erscheinungen äußert); zur Pädagogik, und zu vielen andern Kenntnissen dieser Art.

§. 357.

Größer ist das Verdienst der Einbildungskraft, wenn sie sich ihre Vorstellungen bloß aus Zeichen, oder Beschreibungen der Sache bildet, als wenn sie die Folge sind vormaliger sinnlicher Anschauung.

§. 358.

Die Einbildungskraft bildet sich Vorstellungen aus Zeichen (357), 1) indem sie jedes einzelne Zeichen verwandelt in das Bild der bezeichneten Sache; 2) und besonders da, wo die beschriebene Sache sehr zusammengesetzt ist, durch allmähliges Zusammensetzen und Zusammenordnen aller einzelnen Ideen, in ein Ganzes.

§. 359.

Weil bey mangelhaften Zeichen (358) die Seele geneigt und fertig ist, die Lücken des Ganzen auszufüllen, 1) durch die Analogie, 2) durch Einsicht oder Gefühl des Wesentlichen,

Nothwendigen, im historischen, oder logischen Zusammenhange: so können Vorstellungen dieser Art nur selten richtig, und niemals ähnlich seyn der Sache selbst, als nur einigermaßen im Allgemeinen; z. B. die Ideen von entfernten Ländern, alten Zeiten u. d. gl.

§. 360.

Lebhafte Köpfe überhaupt, und philosophische insbesondere, sind in jenen Ergänzungen (359) sehr schnell und sehr willkührlich.

Ueber die verschiedenen Fähigkeiten der Menschen kann man nachlesen: Huarts Prüfung der Köpfe; Sulzers Abhandlung vom Genie (in den vermischten Schriften. 1. B.); du Bos Reflexions sur la Poësie, Tom. II. Ch. 1. 2. Essay on original Genius; Flögels Geschichte des menschlichen Verstandes, z. Garvens Abhandlung von der Prüfung der Fähigkeiten (in den verm. Schriften); Gerard's Ess. on Genius. — Die meisten Schriftsteller verwechseln mit den Fähigkeiten, Genie.

---

§. 361.

II. Einbildungskraft in Ansehung der Allgemeinbegriffe (348), ist die Fähigkeit, mit Zeichen allgemeiner Begriffe, beym Hören, Lesen, Denken, zu verbinden das innige Anschauen der

Sache — oder die Fähigkeit zum anschauenden Erkenntniß, wiefern es entgegengesetzt wird, dem bloß symbolischen.

§. 362.

Weil alle Wissenschaften aus Allgemeinbegriffen bestehen, welche eingekleidet sind in Wörter: so ist die §. 361. beschriebene Fähigkeit, das erste Erforderniß eines wissenschaftlichen Kopfes.

§. 363.

Daher ist ein Vortrag gemeinfaßlich, (populär), welcher Allgemeinbegriffe, besonders von höherer Absonderung, so viel als möglich vermeidet; den unvermeidlichen aber durch bildliche Einkleidung, gleichsam einen Körper ertheilt, und folglich jene Fähigkeit (361), welche nur eigen ist den wissenschaftlichen Köpfen (362), nicht voraussetzt.

# Zweytes Hauptstück.

## Geschichte des höhern Erkenntnißvermögens.

§. 364.

Der erste Abschnitt dieses Hauptstücks handelt von den Aeußerungen und Verrichtungen, der andere von dem innern Wesen des höhern Erkenntnißvermögens (34. 43).

## Erster Abschnitt.

### Von den Aeußerungen und Verrichtungen des höhern Erkenntnißvermögens.

§. 365.

Das höhere Erkenntnißvermögen (364) äußert sich 1) durch Bildung und Bearbeitung allgemeiner Begriffe; 2) durch die Sprachfähigkeit; 3) durch Urtheilen; 4) durch Schließen. Demnach enthält dieser Abschnitt vier Lehren.

## I.

## Von den Allgemeinbegriffen.

### §. 366.

Ein Allgemeinbegriff (365) ist eine Vorstellung, in welcher befaßt ist das Aehnliche, was mehrere Vorstellungen enthalten. In so fern sind alle Begriffe allgemein, und keine partikulär.

Noch eher kann man von individuellen Vorstellungen sagen, daß sie auf eine gewisse Weise abstrakte und in so fern allgemeine Begriffe seyen; wie Herr Ulrich (Log. et Met. §. 116) sehr richtig anmerkt.

### §. 367.

In der gegenwärtigen Lehre von den Begriffen wird 1) psychologisch erklärt ihre Bildung *); 2) betrachtet die Mannigfaltigkeit ihrer Arten; 3) vorgeschrieben die Methode ihres Gebrauchs.

*) Aber nicht ihr erster Ursprung. Davon wird, in Beziehung auf Lockens und Leibnitzens Systeme und auf die Kantischen Kategorien, im IIten Abschnitt gehandelt.

### §. 368.

Erstens: Die Bildung der Allgemeinbegriffe (367). Bey derselben wird vorausgesetzt das Absondern von Theilvorstellungen; denn jeder

Allgemeinbegriff ist die Verbindung mehrerer abgesonderter Vorstellungen; nach Ausweisung der folgenden §§.

Man sollte die beyden Wörter **Abgesondert** und **Abgezogen**, so wenig als die davon herstammenden, **Absonderungs-** und **Abstrakzionsvermögen**, gleichdeutig gebrauchen: denn sie sind es wirklich gar nicht. Ich stelle mir von einem Pferde seine Farbe besonders vor; das ist eine abgesonderte Vorstellung: ich verbinde die Vorstellung mehrerer schwarzen Pferde in die allgemeine, Rappe; das ist ein abgezogener, abstrakter Begriff.

## §. 369.

Mittelst derjenigen Aufmerksamkeit, welche man die vernünftige nennt, zum Unterschiede der sinnlichen, kann die Seele jede individuelle Vorstellung zergliedern, jeden Theil derselben in Gedanken absondern, und den abgesonderten Theil denken, mittelst eines gegen ihn gehaltenen Prädikats; also eine neue Vorstellung daraus machen. Das ist das Absonderungsvermögen; (welches ganz so behandelt die Allgemeinbegriffe selbst; s. §. 385.) Jede abgesonderte Vorstellung enthält ein Urtheil. Dieses beyläufig.

## §. 370.

Bey dieser Verrichtung des Absonderungsvermögens (369) werden vorausgesetzt als schon vor-

handen gewisse höhere, oder niedere Prädikate, die selbst Allgemeinbegriffe sind. Denn das was abgesondert wird von der individuellen Vorstellung, ist entweder eine Eigenschaft, (Rund, Schön, Groß), oder eine vorübergehende Erscheinung, (Gehen, Sprechen), oder ein Verhältniß, (neben, bey, größer, kleiner). Da nun aber dieser Art Prädikate in einer individuellen Vorstellung nicht anders zu erkennen sind, als indem die Seele die Begriffe davon zusammenhält mit dem Theile der Vorstellung, dem sie entsprechen: so setzt Absonderung in dem Verstande nothwendig voraus das Daseyn von dergleichen Prädikaten.

## §. 371.

Eigenschaften (370) können als Prädikate abgesondert werden von allen Arten sinnlicher Vorstellungen, ohne Ausnahme: von wirklichen Subjekten, von Erscheinungen und Verhältnissen; auch von Eigenschaften selbst. Abgesondert von Subjekten enthalten sie etwas Bleibendes, was mit mehrern Eigenschaften vermengt ist; (z. B. in der Rose die rothe Farbe); abgesondert von Erscheinungen etwas mit denselben Vorübergehendes, was zufällig bestimmt ist, z. B. Geschwindigkeit in der Bewegung); abgesondert von Verhältnissen

etwas, was entweder die Art, oder den Grad des Verhältnisses ausdrückt; (z B. Ueber, oder Unter, Mehr, oder Weniger); abgesondert von Eigenschaften selbst, etwas in diesen Bleibendes und Bemerkbares; (z. B. Schönheit in der Farbe).

§. 372.

Erscheinungen (370) können, als Prädikate, abgesondert werden ebenfalls von allen Arten sinnlicher Vorstellungen (371). Abgesondert von Subjekten, drücken sie aus etwas Vorübergehendes, wodurch das Subjekt verändert wird; (z. B. das Laufen eines Pferdes); abgesondert von Eigenschaften, das Wechselnde in derselben Aeußerung (z. B. Anspannung und Nachlaß der Kraft); abgesondert von Verhältnissen, die Veränderungen in denselben; (z. B. das abwechselnde Zuvorkommen und Zurückbleiben zweyer mit einander laufender Körper); abgesondert von Erscheinungen selbst, die einzelnen Theile des Ganzen der Erscheinung; (z. B. das Stolpern in dem Gange).

§. 373.

Auch Verhältnisse (370) können, als Prädikate, abgesondert werden von allen Arten sinnlicher Vorstellungen (371). Sie drücken allzeit etwas aus, was gedacht wird durch Vergleichung mehrerer

Vorstellungen, deren die eine etwas enthält, was nicht gedacht werden kann ohne die andere. Sie sind zwar auch Vorstellungen, aber eigentlich Vergleichungen von Vorstellungen. Sie haben in dem Wirklichen ihren Grund; aber sie sind nicht etwas Wirkliches außerhalb dem Verstande.

Ueber die innere Natur der Begriffe von Verhältnissen findet man viel Lehrreiches in Tetens Verf. I. B. 2. 4.

§. 374.

Wenn die Seele mehrere also aus individuellen Vorstellungen abgesonderte Prädikate von Subjekten, Eigenschaften, Verhältnissen (371 — 373), welche einander ähnlich sind, mit Hinweglassung der Verschiedenheiten, in eine Vorstellung verbindet: so entsteht daraus ein allgemeiner Begriff der niedrigsten Abstrakzion, welcher ausdrückt die Aehnlichkeit einzelner Dinge; ein allerniedrigstes Geschlecht; das was Species heißt in den Porphyrischen Prädikabilien; s. die Anm. z. 385. §.

§. 375.

Verfährt der Verstand auf dieselbige Weise mit mehreren niedrigsten Allgemeinbegriffen (374): so entsteht ein höherer (similitudo specierum, genus); und eben so können noch höhere entste-

hen mittelſt weiterer Fortſetzung dieſes Verfahrens (ſimilitudo generum ſ. §. 416).

§. 376.

Es bilden ſich auch Allgemeinbegriffe ohne namhaften, bewußten Beytrag der Denkkraft; entweder indem das ſinnlich Aehnliche mehrerer Vorſtellungen zuſammenfließt in ein Gemeinbild oder Ideal (116) innerhalb der Phantaſie; oder, wenn die Vorſtellungen Aehnlichkeit haben in den Empfindungen die ſie erregen, durch allgemeine Empfindungen *). Dieſer Art Gemeinbilder und allgemeine Empfindungen können vielleicht in den Thieren die Stelle vertreten von abgezogenen Begriffen. Nur Allgemeinbegriffe niedrigſter, d. h. ſinnlicher Abſtrakzion (abſtracta impura, 419), können auf dieſe Weiſe gebildet werden; z. B. Grün, Roth, Kalt, Warm, Süß, Bitter u. d. gl.

*) Z. B. Zucker, Honig u. d. gl. haben in Anſehung der Empfindung des Süßen eine Aehnlichkeit. Es bildet ſich alſo in der Phantaſie eine allgemeine Empfindung des Süßen, welche, um vorſtellbar zu ſeyn, eines Bildes oder Zeichens nicht nothwendig bedarf: ſ. §. 378.

§. 377.

Auf alle Weiſe muß jeder Allgemeinbegriff, um vorſtellbar zu ſeyn, in der Phantaſie und zu derſel-

ben Behuf, eine individuelle Vorstellung werden (227); entweder unmittelbar durch ein sinnliches Gemeinbild, oder durch eine allgemeine Empfindung, nach der Erklärung des vorigen §. oder mittelbar durch ein Zeichen; als durch welches die Verknüpfung der ähnlichen Prädikate befestigt und die Vorstellung davon individualisiert wird.

Darinn besteht auch eigentlich das Wesen und der Nutzen eines Zeichens; s. Irwing Unters. II. B. §. 137. 141.

## §. 378.

Sinnlich niedere Allgemeinbegriffe, welche in der Phantasie vorstellbar sind entweder durch Gemeinbilder, oder durch allgemeine Empfindungen, (376. 377), bedürfen, zu ihrer Vorstellbarkeit, eines Zeichens nicht nothwendig. Den Beweis geben die Taub- und Stummgebohrnen; (s. §. 475).

## §. 379.

Wo der Mensch mit Sprache lebt, da empfängt er die meisten Allgemeinbegriffe in den Wörtern schon gebildet. Und dann besteht das Werk der Denkkraft nicht sowohl in Vergleichung und Abziehung des Aehnlichen in den Vorstellungen (374, 375) als vielmehr in Vergleichung und Abziehung des Aehnlichen in den Fällen des Wortgebrauchs.

§. 380.

Zweytens: Die verschiedenen Arten der Allgemeinbegriffe (367) können eingetheilt werden 1) ihrem logischen, 2) ihrem wirklichen Inhalte nach Der logische Inhalt eines Begriffs ist eigentlich nur seine Form; der wirkliche Inhalt ist sein Gegenstand.

Die kritischen Logiker theilen die Begriffe nach den Kantischen Kategorien ein. Auf den wirklichen Inhalt oder Gegenstand nehmen sie keine Rücksicht.

§. 381.

I. Der logische Inhalt oder die Form (380) eines Begriffs wird bestimmt theils absolut aus ihm selbst, theils relatif; d. h. durch das Verhältniß, in welchem man ihn mit andern Begriffen betrachtet.

§. 382.

1) In Ansehung des absoluten logischen Inhalts (381) sind die Begriffe einfache und zusammengesetzte, analytische und genealogische, empirische und philosophische, dunkle, klare und deutliche; bestimmte und unbestimmte, unveränderliche, veränderliche oder wandelbare.

§. 383.

Einfache Begriffe (notiones simplices,) (382) sind solche, in denen der Verstand nicht vermögend

ist, etwas durch Absonderung zu unterscheiden; zusammengesetzte (notiones complexae,) in denen sich Theilvorstellungen absondern lassen (368, 369).

§. 384.

Eine Theilvorstellung, welche von einem Begriff abgesondert werden kann (383), heißt ein Prädikat und, wiefern der Begriff dadurch bestimmt wird, ein Merkmal. Prädikate oder Merkmale sind wiederum selbst Begriffe.

§. 385.

Der Verstand verfährt mit den Allgemeinbegriffen, in Ansehung des Absonderns, ganz wie mit den individuellen Vorstellungen (369), und behandelt sie wie wirkliche Dinge. Daher nennt man auch einen Begriff figürlich ein Ding, ein Subjekt, und schreibt ihm zu theils Eigenschaften, theils vorübergehende Beschaffenheiten, (gleichsam Zustände oder Erscheinungen); d. h. Merkmale die nothwendig, und Merkmale die zufällig in ihm sind. Darauf gründet sich der Unterschied unter analytischen Begriffen und genealogischen (382). Jene enthalten den Stoff zu Erklärungen, diese zu Eintheilungen.

Statt dieser Eintheilung der Begriffe in analytische und genealogische, unterscheiden die kritischen Logiker Quantität des Inhalts und des Umfangs: welches ganz auf dasselbige hinaus kommt. — Auf

dieſe beyden Hauptarten der Begriffe beziehen ſich die ſogenannten Univerſalien oder Prädikabilien (κατηγορηματα) der Ariſtoteliker. Porphyr, der ſie in ſeiner Iſagoge zu dem Organon beſonders abhandelt, gleichwie ſich Ariſtoteles ſelbſt mehrmalen z. B. Top. I. 4. darauf beziehet, führt derſelben fünf auf, welche die Ariſtoteliker auch παντε φωνας nennen, (die fünf terminos): genus, differentia, ſpecies, proprium, accidens. Man hat jedoch längſt eingeſehen, daß ſpecies, in dem Sinne, in welchem es nichts anders bedeutet, als eine ganz niedere Art, die unmittelbar an die einzelnen Dinge angrenzt, (374) und proprium, als eine bloße differentia remota, keine beſondere Erwähnung verdiene. Alſo bleiben dieſe drey: genus, differentia und ſpecies, nämlich in der Bedeutung als accidens. Genus und differentia ſind in dem analytiſchen, ſpecies oder accidentia ſind unter dem genealogiſchen Begriff enthalten. Die Neuern nennen die differentiam meiſtens ſpeciem. Weil aber einmal die Lehre von der Erklärung und Eintheilung auf dergleichen Prädikabilien beruhet: ſo iſt es nöthig, daß die differentia, welche zu der Erklärung gehört, mit ſpecies, welche in den Eintheilungen vorkommt, nicht verwechſelt werde. Dieſe letztere heißt auch bey den Peripatetikern eigentlich accidens; indem ſpecies bey ihnen, wie oben geſagt worden, eine ganz andere Bedeutung hat. Mit den Prädikabilien müſſen Anfänger nicht verwechſeln die zehn Prädikamente, oder κατηγοριας, welche Ariſtoteles in dem Buche de Categ. abhandelt, und ſehr oft in ſeinem Organon anwendet; ſ. vornehmlich Top. l. 9. Dieſe Prädikamente ſollen nichts anders ſeyn, als die höchſten und einfachſten Klaſſen, und gleichſam die Fächer aller möglichen Prädikate oder Allgemeinbegriffe: da hin-

gegen die Prädikabilien die verschiedenen Grade der Weite und überhaupt die Art bestimmen, wie Merkmale einem Begriffe zukommen können. Die Praedicabilia, sagen die Scholastiker, sunt modi praedicandi; praedicamenta autem sunt res praedicatae. — Die Neuern haben an die Stelle der zehn Aristotelischen Prädikamente, diese vier gesetzt, oder vielmehr nur vier derselben gelten lassen: **Subjekte, Eigenschaften, zufällige Beschaffenheiten, Verhältnisse.** Die übrigen sechs sind auch in jenen schon enthalten. Denn quantitas ist mit unter qualitas, perpessio unter actio, und quando, ubi, situs und habitus mit unter relatio begriffen. Indem diese Aristotelischen Prädikamente schon völlig vergessen zu seyn schienen, sind **Harris**, (s. dessen Philosophical Arrangements), und **Monboddo**, (Ancient Metaphysics) bemüht, sie wieder in die Philosophie einzuführen. — Zahlenlos ist die Menge der Prädikamente des **Ramus** und **Lullus**; s. Gassendi de Logicae Origine, 8. 9. Opp. T. I. Mit dergleichen Prädikamenten oder Kategorien, haben die Kantischen, von denen an einem andern Orte die Rede ist, nichts gemein als den Nahmen.

## §. 386.

In einem analytischen Begriffe (382) lassen sich zweyerley beständige Merkmale (385) absondern: gemeinsame und eigenthümliche. Jene machen die **Gattung** (genus), diese die **Differenz** aus; (differentia, differentia specifica; nicht eigentlich species).

## §. 387.

Die gemeinsamen Merkmale (386) sind dem Begriff oder Geschlecht, in welchem man sie abson-

dert, entweder gemein nur mit den Geschlechtern, die jenem als Nebenarten (species coordinatae) entgegengesetzt werden; oder sie kommen auch noch andern zu, die keine Nebenarten desselben seyn können. Im ersten Falle machen die gemeinsamen Merkmale die **nächste**, im andern Falle machen sie die **entfernte Gattung** aus: (genus proximum, und remotum). Man kann auch sagen: die Merkmale der nächsten Gattung hat das betrachtete Geschlecht gemein mit den Geschlechtern, denen es koordinirt, die Merkmale der entfernten mit denen, welchen es subordinirt ist; (s. §. 417).

§. 388.

Die eigenthümlichen Merkmale (386) enthalten entweder den Erkenntnißgrund aller übrigen eigenthümlichen; oder sie sind von den Grundeigenthümlichkeiten abgeleitet. Jenes giebt die **nächste Differenz**, dieses die **entfernte**: (differentia proxima und remota). Die Merkmale der entfernten Differenz werden propria genannt.

§. 389.

Die Merkmale der nächsten Gattung (387) und der nächsten Differenz (388) verbunden, machen in einem Allgemeinbegriff oder Geschlecht das aus, was man figürlich, d. h. im logischen Verstande

nennt das **Wesen**; (essentia, ratio formalis, conceptus primus). Und wiefern die Merkmale das logische Wesen ausmachen; sofern sind sie gleichsam die Theile des Wesens, wesentliche **Stücke**; (prima essentialia, determinationes primae).

§. 390.

Die wesentlichen Stücke (389) bestimmen nicht eines das andere nothwendig: aber alle zusammen bestimmen den Begriff des Wesens.

§. 391.

Diejenigen beständigen Merkmale oder sogenannten Eigenschaften (385), welche in den wesentlichen Stücken (389) enthalten sind und als aus ihren Gründen daraus folgen, heißen **Affekzionen**; und wiefern sie betrachtet werden als nothwendig darinn enthalten, **Attribute**. Werden aber die Affekzionen betrachtet als zufällig und bloß möglich: dann sind es zufällige Beschaffenheiten (385). Indeß gehört, zwar nicht die Wirklichkeit, aber doch die Möglichkeit der zufälligen Beschaffenheiten, zu den Attributen, und hat also in so fern ihren Grund in dem Wesen (389).

§. 392.

Die Attribute (391) sind enthalten theils in den Merkmalen der Gattung (der nächsten und der

entfernten (387), theils in den Merkmalen der nächsten Differenz (388). In der letzten Rücksicht sind sie entfernte Differenzen oder propria (388).

§. 393.

Mit Setzung, oder Aufhebung des sogenannten Wesens (389) werden auch gesetzt, oder aufgehoben die Affekzionen (391); und umgekehrt mit Setzung, oder Aufhebung der Affekzionen wird auch gesetzt, oder aufgehoben das Wesen.

§. 394.

Ein genealogischer Begriff (382) enthält die Merkmale der zufälligen Beschaffenheiten (385), welche als Arten (species, accidentia, modi) betrachtet werden, die unter ihm stehen unmittelbar oder mittelbar, als unter einem Geschlecht.

§. 395.

Ein genealogischer Begriff, wiefern er als ein Geschlecht andere unter sich hat, heißt Gattung (genus); die welche er unter sich hat, heißen Arten (species, accidentia, modi); s. §. 416.

§. 396.

Die Merkmale der Gattung (395) sind allzeit in dem Begriffe der Arten; aber die Merkmale der Arten sind zum Theil und nur der Möglichkeit nach,

in dem Begriff der Gattung bestimmt, nicht der Wirklichkeit nach (391).

§. 397.

Jede der zufälligen Beschaffenheiten oder Arten, welche in einem genealogischen Begriffe gedacht wird, als enthalten unter einer Gattung (395), ist ein besonderes Merkmal, welches den andern, die neben ihr darunter stehen, nicht zukommt: es sind also verschiedene Merkmale.

§. 398.

Die analytischen (386) und genealogischen Begriffe (394) sind entweder empirisch, oder philosophisch (382); (abstracta existentialia und causalia); jenes, wenn sie nur das Daseyn der — wesentlichen, oder zufälligen — Merkmale; dieses, indem sie auch den Erkenntnißgrund davon vorstellen. Bey analytischen Begriffen empirischer Art ist die nächste Differenz (388) unmöglich.

Rüdiger S. V. et F. I. 5.

§. 399.

Dunkel (382) ist ein analytischer Begriff (386), wenn nichts darinn bestimmt ist, als das Prädikat einer mehr, oder weniger entfernten Gattung (387); ein genealogischer (393), wenn ihm nicht allein abgeht der Unterschied der Arten (395), sondern

ihre Mannigfaltigkeit selbst nicht auseinandergesetzt ist.

§. 400.

Weil der Mensch den Weg zu deutlichen Begriffen oft nehmen muß durch dunkle (399): so verdienen dunkle Begriffe Aufmerksamkeit und Nachsicht; Nachsicht jedoch nur so lange, als man nicht unternimmt aus ihnen zu beweisen.

§. 401.

**Klar** (382) ist ein analytischer Begriff (386) der das Merkmal der nächsten Gattung (387) enthält, ohne die Differenz (388); ein genealogischer (394), wenn die Mannigfaltigkeit der unmittelbar untergeordneten Arten darinn vorgestellt ist, ohne die spezifischen Merkmale ihrer Verschiedenheit (397).

§. 402.

**Deutlich** (382) ist ein analytischer Begriff (386), wenn in ihm aus einander gesetzt sind die Merkmale der nächsten Gattung (387) und der Differenz (388); ein genealogischer (394), wenn die Mannigfaltigkeit der Arten bestimmt ist durch die spezifischen Merkmale der Verschiedenheit (397).

Mit der Deutlichkeit eines Begriffs muß man nicht verwechseln die Lebhaftigkeit desselben, welche gar nicht in die Logik gehört. Ein Begriff ist lebhaft, wenn mehrere zu seiner Bestimmung nicht gehörige

Vorstellungen (oder auch wohl Empfindungen) die ihm im Gedächtniß anhangen, mit ihm rege sind. Der Unterschied unter Deutlichkeit und Lebhaftigkeit ist für den Verstand, wie für das Auge der Unterschied unter Licht und Glanz. Wo einmal Licht ist, da setzt der Glanz zur Wahrnehmung des Gegenstandes nichts weiter hinzu; oft sieht man eben des Glanzes wegen nicht hell. Indessen hat ein scharfsinniger Mann, Herr Prof. Mayer (Vernunftschl. I. Th. 4. Kap.) diesen Unterschied nicht finden wollen.

§. 403.

Bloß klare Begriffe sind zugleich undeutliche und unvollständige, und eben das, was man auch verworrene nennt, sofern darinn Gattung und Differenz nicht aus einander gesetzt werden (401).

§. 404.

Ein deutlicher Begriff (402) ist zugleich auch ein vollständiger; aber darum noch nicht ein ausführlicher: s. §. 405.

Dieses wird häufig verwechselt.

§. 405.

Ein deutlicher analytischer Begriff (402) ist ausführlich, wenn Merkmale der Gattung und der Differenz (390) wiederum selbst deutlich sind; ein deutlicher genealogischer (402), wenn die unmittelbar untergeordneten Arten, jede besonders, wiederum abgetheilet werden können in niedere Arten (394).

§. 406.

Ein deutlicher analytischer Begriff (402) ist zugleich auch passend (notio adaequata), wiefern er die gemeinsamen und eigenthümlichen Merkmale (386) enthält, die das Wesen bestimmen (389); genau passend (praecise adaequata), wenn er diese Merkmale zureichend enthält ohne Ueberfluß. Was alles dieses sey in Ansehung der genealogischen Begriffe (402), das ergiebt sich durch analogische Anwendung.

§. 407.

Wenn bey einem analytischen Begriff, in der Vorstellung (386) gleicher Grund da ist zu verschiedenen Merkmalen seiner Differenz (388): so ist er schwankend (382); z. B. die Begriffe, Polyp, Krankheit, Genie u. d. gl. Ein schwankender Begriff ist zugleich undeutlich.

§. 408.

Der Grund des Schwankenden (407) in den Begriffen ist die Unbestimmtheit der Geschlechtsgrenzen, entweder in der Natur, oder in der Sprache; s. die obigen Beyspiele.

§. 409.

Wenn die Merkmale eines Begriffs immer dieselbigen bleiben müssen: so ist er *unveränderlich*, außerdem *veränderlich* (382) oder *wandelbar*.

§. 410.

Die Ursache der Veränderlichkeit der Begriffe (409) ist entweder die Veränderlichkeit des Gegenstandes, oder des Erkenntnisses, oder der Bezeichnung. Die dritte Ursache ist möglich bey allen Begriffen ohne Ausnahme; die erste und zweyte nur bey physischen, nicht aber bey metaphysischen: denn diese sind nothwendig und unwandelbar.

Schon Locke, (III. 3.) merkt an, daß das, was man in den Schulen das Wesen der Dinge nennt, nichts anders ist, als der Allgemeinbegriff. Hieraus siehet man, daß die Sätze der Scholastiker und Wolfianer: essentiae rerum sunt necessariae, aeternae, immutabiles, u. d. gl. von keinem grösern Belange sind, als die an sich verständliche Wahrheit, daß jeder Allgemeinbegriff nicht anders gedenkbar ist, als durch das Zusammengedenken der Merkmale oder Grundbestimmungen, welche ihn gedenkbar machen; vergl. Basedow Philaleth. II. B. §. 172. — Ganz etwas anders ist die ewige Selbstständigkeit der Allgemeinbegriffe in dem Sinne des Aristoteles; s. Anm. z. 420. §. — Was sonst Aristoteles ἀκίνητος ὐσία nennt, das hat auf die Allgemeinbegriffe gar keine Beziehung, und ist nichts anders, als seine ewige, unbewegliche Grundkraft το πρωτον κινον ἀκινητον; s. Met. XIIII. 2. 6.

§. 411.

Ein Begriff ist der Form nach, (logisch), wahr, wiefern er den Gesetzen des Denkens gemäß ist; d. h

wenn seine Merkmale mit einander einstimmen. Die Probe ist der Satz des Widerspruchs.

Natürlicherweise ist jeder Begriff logisch wahr: das wollte das bekannte Axiom sagen: omne ens est verum — und dann weiter, vnum, bonum, perfectum.

§. 412.

2) In Ansehung des relatiſen logischen Inhalts (381) sind wissenswerth folgende Arten der Begriffe: bejahende, verneinende; einstimmende und widersprechende; höhere und niedere; koordinierte und subordinierte.

§. 413.

Was bejahende Begriffe sind und verneinende (412) (Realitäten und Negazionen): das sagen die Worte. Ein Begriff kann logisch bejahend seyn, und doch seinem wirklichen Inhalte nach verneinen; und umgekehrt. Ein bloß verneinender Begriff heißt ein unendlicher; weil das was nur bestimmt ist durch das, was es nicht ist, sonst noch auf unendlich vielerley Weise bestimmbar seyn kann.

§. 414.

Begriffe sind entweder einstimmend oder widerstreitend (412); je nachdem sie (als Merkmale) verbunden werden können, oder nicht. Zwey widerstreitende Begriffe sind entweder (als Merk-

male) die einzigen möglichen zufälligen Bestimmungen einer Gattung (394), und so, daß mit Setzung, oder Aufhebung der einen aufgehoben, oder gesetzt wird die andere; und dann sind sie widersprechend, (oppositio contradictoria): oder sie sind zufällige Bestimmungen neben mehreren möglichen; so daß mit Setzung der einen aufgehoben wird die andere, aber nicht umgekehrt; (beyde können zwar nicht zugleich gesetzt, aber beyde können aufgehoben werden): und dann sind sie *verschieden*, (oppositio contraria).

§. 415.

Die vollkommenste Einstimmung (414) zweyer Begriffe ist, wenn sie gleichgeltend oder identisch sind, und folglich einer gesetzt werden kann an die Stelle des andern.

§. 416.

Ein Allgemeinbegriff ist in Verhältniß derer, die als zufällige Beschaffenheiten oder Arten genealogisch unter ihm stehen (394), ein höherer und in Verhältniß desjenigen, unter welchem er also stehet, ein *niederer*. Ein höherer Begriff heißt Gattung (genus); ein niederer, Art (forma, species). Derselbe Begriff kann in verschiedenen Verhältnissen ein höheres Geschlecht seyn, und ein niederes. Ein allerniedrigstes Geschlecht ist nicht

möglich.' Ob das höchste Geschlecht Ding genannt werden soll, oder Gegenstand; das ist noch streitig.

§. 417.

Niedere Begriffe enthalten allzeit die Merkmale ihrer höhern, und sind den höhern, unter welchen sie unmittelbar, oder mittelbar stehen, wie Arten unter Gattungen (416), subordiniert. Begriffe, die entweder, (als disjuncta), Nebenarten einer Gattung, oder, (als disparata), einstimmende Merkmale eines Begriffs ausmachen, sind koordiniert.

§. 418.

II. Mit Rücksicht auf den wirklichen Inhalt oder Gegenstand sind bemerkenswerth, sinnliche und reine, physische, metaphysische und willkührliche Begriffe.

§. 419.

Sinnliche Allgemeinbegriffe (418) (abstracta impura) sind solche, welche durch die niedrigste Abstrakzion entstehen, und unmittelbar ausdrücken die sinnliche Aehnlichkeit der Gegenstände, aus denen sie abgezogen sind, durch ein Gemeinbild oder Ideal (376).

§. 420.

Reine Allgemeinbegriffe (418) enthalten nichts Bildliches, als das bezeichnende Wort, an welches

befestigt ist, durch das Gesetz der Gleichzeitigkeit, die dunkle, in Eins zusammenfließende, durch erhöhte Abstrakzion, aller Sinnlichkeit und Bildlichkeit beraubte Vorstellung der einzelnen Theile, aus denen der Begriff bestehet — oder der einzelnen Fälle, in denen er abgezogen wurde (377). Daher sind dergleichen reine Begriffe kaum vorstellbar ohne Wörter: jedoch sind sie ihrem Inhalte nach mehr, als bloße Wörter.

Schon **Hobbes**, (El. Philos. P. 1. Log. 2.) leugnet die Anschaulichkeit der Allgemeinbegriffe; und **Berkeley** (Alciphron Dial. VII. 5. 8. Principles of hum. Knowledge, §. 134. ff. vornehmlich in der Einleitung), bezweifelt beynahe die Möglichkeit derselben in dem menschlichen Erkenntnißvermögen; und das, wie man besonders in dem **Alciphron** ganz deutlich siehet, in der Absicht, um zu zeigen, daß auf die Bestimmung derselben nicht so viel ankomme, als man denkt; und daß Sätze, (er zielt vornehmlich auf Lehrsätze der Religion); darum weil sie Begriffe enthalten, die unserm Verstande widersprechend sind, dennoch darum nicht für widersinnig geachtet werden müßten. Man lese über diese Materie, Locke's Ess. und Leibnitz Nouv. Ess. III. 6. — Nur eine entfernte Aehnlichkeit mit diesen Untersuchungen der Neuern, haben die Streitigkeiten der **Nominalisten und Realisten**. **Plato** nämlich, welcher so gar oft philosophische Lehrsätze in dichterische Bilder einkleidet, redet von seinem ewigen **Weltideal** in dem göttlichen Geiste, und von den **Ideen** desselben, welche sich in die Geschlechter, (nicht in die einzelnen Dinge), wie Stempel abgedrückt hät-

ten, sodann auch die erschaffenen Geister erfüllten, und in der menschlichen Seele die angebohrne Wissenschaft der Wahrheit, Vollkommenheit, Tugend und Schönheit ausmachten; in solchen Ausdrücken, als ob er wirkliche, für sich bestehende Wesen damit meine, ja dieselben, soviel die materielle Welt anlangt, für die thätigen und wirkenden Kräfte der endlichen Natur ansehe. Phaed. Tom. I. p. 79. Tom. III. p. 28. 29. seqq. Parm. Tom. III. p. 128. seqq. p. 144. seqq. Nicht allein diese Gespräche, wo die Lehre von den Ideen mehr systematisch abgehandelt wird: alle seine Werke sind mit dem Geiste und Einflusse dieser Lehre erfüllt; vornehmlich der **Menon, Theätet. Philebus, Kratylus.** Bekannt ist es, was erst die Alexandriner aus den Platonischen Ideen gemacht haben; s. Plotini Enead. V. 5. Es ist schwer, sich zu überreden, daß **Plato**, wider allen Menschenverstand, selbstständige Wesen, wirkliche Grundursachen darunter dachten, wie **Brucker** (Hist. de Ideis), und andere gemeint haben: und immer wäre ich geneigt zu glauben, daß alles das nichts anders war, als eine dichterische Darstellung eines an sich ganz wahren und edlen Systems, nach welchem der göttliche Geist ein Inbegriff ist aller möglichen Ideen, diese Ideen aber theils ausgedrückt sind, in der Ordnung und Schönheit der materiellen Welt, theils den vernünftigen Geistern eingepflanzt; welche dieselben bald bey dem Anschauen der sinnlichen Welt außerhalb, bald bey der Betrachtung der intelligiblen oder Ideenwelt, (d. h. beym reinen Nachdenken), in sich selbst finden. Selbst **Aristoteles** scheint die Platonischen Ideen, ungeachtet er sie unter den physischen Hypothesen von den Gründen der Dinge aufführt, (Met. I. 6. 7.), von dieser Seite angesehen zu haben,

wie auch **Meiners** erinnert. (Gesch. d. W. S. 732. 801.) Indessen ist doch nicht zu leugnen, daß Herr **Plessing**, welcher neuerlich die Subsanzialität der Platonischen Ideen zu erweisen bemüht gewesen ist, sehr viel für sich hat; s. dessen **Philos. des ältesten Alterthums** I. B. III. Th. 2. Abschn. Und am Ende ist es auch nicht unbegreiflich, wie Abstrakzionen sich, zumal in einem Philosophen wie **Plato**, zu wirklichen Dingen realisieren konnten. In der That redet er von den Ideen bald wie von Abstrakzionen, bald wie von Subsanzen. S. **Tiedemann's Geist der speculat. Philos.** II. Th. S. 89 ff. **Aristoteles** habe übrigens bey seinen Formen gedacht, was er wolle: so ist so viel aus den Grundsätzen dieses Weltweisen klar, daß er die Allgemeinbegriffe für etwas aus dem Sinnlichen Abgezogenes, nicht in der Seele selbst Bestehendes, jedoch dem Stoffe nach, in dem Sinnlichen Enthaltenes und Gegründetes, angesehen habe. In jedem sinnlichen Dinge, sagt **Aristoteles**, ist die Form der selbstständige Grund von dem, was es ist; d. h. von seiner Natur, Phys. II. 1. Diese selbstständigen Formen, oder Kräfte sind nicht erzeugt, noch auch dem Untergange ausgesetzt; τα ειδη ανευ γενεσεως και φθορας. Daraus machten die Alexandriner, und nachher die Scholastiker, mit Zumischung Platonischer Begriffe, und mit Anwendung auf die Prädikamente, den Satz: daß die Universalien, als selbstständige Formen den sinnlichen Dingen selbst inwohnten. Dieses wunderliche System des Realismus wurde in dem eilften Jahrhunderte von **Roscelin**, einem Weltgeistlichen in Compiegne, (der jedoch in der Lehre von der Dreyeinigkeit mehr als zu sehr Realist war, und aus drey Personen, drey Götter machte), bestritten. (Daß **Abelard** sein

Schüler und Nachfolger war, ist nicht bewiesen). Und so entstand die Sekte der **Nominalisten**. Einige derselben milderten ihre Lehrsätze in der Maaße, daß sie die Allgemeinbegriffe doch in dem Verstande für etwas Wirkliches und also für mehr, als bloße Worte gelten ließen; und diese, welche ganz das Lockische System hatten, wurden **Conzeptualisten** genannt. Im dreyzehnten Jahrhunderte fanden die Realisten einen mächtigen Vertheidiger an **Thomas von Aquino**, und im vierzehnten an **Scotus**. Jedoch giengen auch die Thomisten und Scotisten von einander ab, und die letztern nannten sich **Formalisten**. Endlich wurden die Streitigkeiten dieser beyden Sekten, in der Kirche und dem Staate so ernsthaft, daß man im funfzehnten Jahrhunderte die Nominalisten aus Frankreich vertrieb, s. Brucker H. Ph. Tom. III. p. 904. seqq. — Man sieht aus dem Eingange, welchen **Porphyr** in seine Lehre von den Universalien macht, daß schon zu seiner Zeit Spaltungen dieser Art gewesen seyn müssen. — Eine Art von Realismus lehrt der **P. Malebranche**, (Liv. III. P. II. 6. vornehmlich p. 220.) neuerlich auch der Lord **Monboddo** (on the Origine of the Langage Vol. I. 7. 9.) In einer ganz andern Absicht, aber ziemlich auf dieselbe Weise, haben einige neue Schriftsteller die Richtigkeit der Allgemeinbegriffe zu zeigen gesucht; nämlich um die Begriffe von Geschlechtern in der Natur, und die davon abhangenden Beweise der Ordnung in der Körperwelt, verdächtig zu machen. Robinet de la Nat. Tom. II. 16. 18. Hume Treat. on h. N. Tom. I. p. 65. Helvetius de l'Homme II. 4. 5.

§. 421.

Physische Allgemeinbegriffe (418) haben zum Gegenstande etwas in der wirklichen Erfahrung und Anschauung. Nichts desto weniger können auch sie philosophische seyn, nach der Erklärung des 398. §.; wenn ein Grund ihrer Merkmale eingesehen wird.

§. 422.

Metaphysische Allgemeinbegriffe (418) sind die, welche aus der Vernunft und mittelst derselben hervorgebracht werden durch Schlüsse. Da, wo es streitig wird, ob sie außerhalb der Vernunft einen wirklichen Gegenstand haben, heißen sie Ideen. Von diesen an einem andern Orte.

§. 423.

Willkührliche Begriffe (418) haben zum Gegenstande Dinge menschlicher Anordnung, deren Wesen (389) bestimmt wird durch ihren Endzweck z. B. Universität, Liturgie, Predigt, Gelehrsamkeit, Logik, u. d. g. Ihre Richtigkeit besteht nicht darinn, daß man empirisch weis, was die Sache ist, sondern philosophisch einsieht, was sie dem vollkommensten Endzwecke nach seyn soll.

Locke III. 6. Rüdiger S. V. et F. I. 8.

§. 424.

Der praktische Einfluß willkührlicher Begriffe, die nur nach Gewohnheit und Erfahrung empirisch, und nicht nach dem Endzwecke der Sache philosophisch bestimmt sind (422), macht das aus, was man den Schlendrian nennt; s. die obigen Beyspiele.

---

§. 425.

Drittens, die Methode des Gebrauchs der Begriffe (367) wird vorgeschrieben durch die Regeln der Erklärung und Eintheilung.

§. 426.

I. Eine Erklärung (425) ist die wörtliche Darstellung eines analytischen Begriffs (386), der, in seiner Deutlichkeit (402) und Vollständigkeit (404), genau passend ist (406). Daß einfache Begriffe der Erklärung nicht fähig sind, versteht sich von selbst.

§. 427.

Jede Erklärung (426) ist ein Satz. Das was erklärt wird, ist das Subjekt (definitum), das Prädikat ist di Erklärung selbst (definitio).

§. 428.

Es giebt, nach der Analogie der im 398. §. beygebrachten Eintheilung der Begriffe, empirische

Erklärungen und philosophische. Jene geben die Merkmale bloß an, an denen man das Subjekt erkenne und von andern unterscheide; diese zeigen aus dem Zusammenhange der Merkmale die Entstehung des Subjekts selbst.

§. 429.

Nach der Analogie der im 418. §. beygebrachten Eintheilung der Begriffe, giebt es in Ansehung des zu erklärenden Subjekts dreyerley Arten philosophischer Erklärungen (428): 1) physische (421), diese erklären das Entstehen einer Wirkung aus den Merkmalen der Ursache; 2) metaphysische (422), diese erklären das Entstehen eines Begriffs aus den verknüpften Merkmalen des Wesens (389); 3) willkührliche (423) erklären das Ideal eines Werks (im weitesten Verstande) aus den Merkmalen seines Endzwecks.

Betrachtet man die mathematischen Begriffe, so wie Kant, mit nothwendiger Rücksicht auf sinnliche Anschauung: dann gehören sie (in der gegenwärtigen weitern, wiewohl nicht ganz sprachmäßigen Bedeutung) zu den physischen: denn ihr Entstehen wird dießfalls aus der Konstrukzion erklärt, als aus einer Art von Ursache. Betrachtet man sie aber bloß mit Rücksicht auf die Vernunft: dann muß man sie zu den metaphysischen rechnen.

§. 430.

Eine empirische Erklärung (428) ist vollkommen, wenn sie zur Bezeichnung des Subjekts hinreicht: die philosophischen (428) sind, ihrer Hauptbestimmung nach, (sofern sie bewiesen sind), Grundsätze. Aus diesem Gesichtspunkte müssen angesehen werden die nachfolgenden Regeln.

§. 431.

Aus zufälligen Beschaffenheiten (385), weil sie nicht immer vorhanden sind, können weder Merkmale zur Unterscheidung entlehnt, noch Schlüsse gefolgert werden. Folglich sind sie untauglich zu empirischen Erklärungen und zu philosophischen (430). Anders ist es mit der Möglichkeit der zufälligen Beschaffenheiten (391).

§. 432.

Weil zu einem deutlichen Begriff erfodert werden die gemeinsamen Merkmale und die eigenthümlichen (402): so muß die Erklärung enthalten beydes, die Merkmale der Gattung und der Differenz (386).

§. 433.

Weil die Merkmale der entfernten Gattung, indem sie auch solchen Geschlechtern zukommen, welche mit dem zu erklärenden Subjekt keine Ne-

benarten ausmachen (387), einestheils die Bezeichnung verwirren, anderntheils die Schlüsse erschweren (430): so ist in jener Rücksicht bey empirischen Erklärungen, in dieser bey philosophischen, erfoderlich die Angabe der nächsten Gattung.

§. 434.

Weil die nächste Differenz der Grund ist von allen übrigen Eigenthümlichkeiten (388): so müssen philosophische Erklärungen, zum Behuf ihres Zwecks (430), die nächste Differenz ausdrükken, nicht eine entfernte. Bey empirischen ist dieses unmöglich: das folgt aus der Natur der empirischen Begriffe (398).

§. 435.

In philosophischen Erklärungen eines physischen Subjekts (421) wird die nächste Differenz bestimmt (434) durch die nächste Ursache; in metaphysischen (422) durch die Affekzionen; in willkührlichen (423), durch den nächsten Endzweck (429).

§. 436.

Wenn die Merkmale entweder unzureichend sind, oder überflüssig: so bleibt in empirischen Erklärungen unbestimmt die Bezeichnung, und in philosophischen der Grund der Schlüsse (430). Daher

die Regel von den Schranken des Umfangs (definitio latior et angustior definito).

§. 437.

Die Definizion kann man zwar nicht anders erklären, als durch Merkmale, die bekannter sind, als das Definitum; aber bekannter nur einzeln für sich, und nicht in Verbindung mit einander: denn die Verbindung der Merkmale eines Begriffs ist nicht an sich nothwendig (390). Sie erklärt also, indem sie in dem Definitum zeigt die unbekannte Verbindung an sich bekannter Merkmale. Wenn aber die Definizion, (genommen als das Prädikat des Satzes und unterschieden von dem Subjekt, als dem Definitum (426), eine Verbindung von Merkmalen aufstellt, die als schon bekannt vorausgesetzt wird: so enthält sie das Definitum selbst; das ist der Fehler des Zirkels. Denn das Definitum ist der Begriff des Subjekts, sofern er voraussetzlicher Weise bekannt, d. h. als die Verbindung von gewissen Merkmalen bestimmt ist. Sonach ist der Fehler des Zirkels bloß relatif.

Wenn Aristoteles Top. VI. 4. darauf dringt, daß die Merkmale der Definizion bekannter seyn sollen, als das Definitum: (πρότερα καὶ γνωριμώτερα), so setzt er den §. 390. beygebrachten Grundsatz voraus, daß die Merkmale einander nicht nothwendig bestimmen. Jedes Merkmal also, welches die De-

finizion angiebt, ist mir bekannt: aber ihre Zusammenverbindung in diesem Begriffe ist mir neu. Ist mir aber auch diese, so wie sie in der Definizion enthalten ist, nicht neu: so denke ich sie schon in dem Definitum: und so ist die Definizion (in Beziehung auf mich) nichts anders, als das Definitum. Daraus erhellet also deutlich, daß der Zirkel bloß etwas Relatifes ist. Die regelmäßigste empirische Definizion ist für den, welcher eine philosophische verlangt, zirkelhaft: und im Gegentheil ist die geringste Worterklärung kein Zirkel da, wo die Bedeutung des Worts nicht als bekannt vorausgesetzt werden muß. An sich selbst also sind das gar nicht zirkelhafte Erklärungen, wo, im Fall ein Merkmal der Definizion wiederum definiert werden soll, dieses nicht anders, als durch das Definitum geschehen kann. Z. B. eine Stunde ist der vier und zwanzigste Theil des Tages: wäre für den, der das nicht wüßte, keine Zirkelerklärung; wenn gleich nachher der Tag wieder definiert werden müßte durch einen Inbegriff von vier und zwanzig Stunden. Auch Wolf, der eben dieses Beyspiel (Log. §. 169) giebt, bestimmt den Fehler des Zirkels nicht richtiger, als andere. Die meisten Zirkelerklärungen sind Worterklärungen, wo die Bedeutung des Worts schon bekannt ist.

## §. 438.

Streitige Erklärungen müssen bewiesen werden; empirische (428) durch die Indukzion, philosophische aus höhern Grundsätzen: und zwar 1) physische (421) aus Grundsätzen von den Kräften der Körper, deren Wirkungen erklärt werden;

2) metaphysische (422) aus Grundsätzen der Vernunft; 3) willkührliche (423) aus anthropologischen Grundsätzen, d. h. aus der Natur des Menschen, auf welchen sich alle Endzwecke willkührlicher Dinge beziehen.

§. 439.

Obwohl alle irrige Begriffe erscheinen können in fehlerhaften Erklärungen: so ist doch die Ursache des Irrthums nie Unwissenheit der Definitionsregeln. Denn diese verhelfen nicht zu richtigen Begriffen, sondern lehren nur, sie zu entwickeln und darzustellen.

Locke hält von der ganzen Definitionskunst gar nichts; III. 4. Alles was Sextus (Hypot. II. 16) dagegen sagt, das beruht auf der gar nicht ungegründeten Voraussetzung, daß die Logiker meinen, die Sachen selbst damit zu erklären.

---

§. 440.

Der schulübliche Unterschied unter Sach- und Worterklärungen ist bloß relatif: d. h. eine und dieselbige Erklärung ist für den, der sie empfängt, jenes, oder dieses; je nachdem ihm der Inhalt des Begriffs, oder die Bedeutung des Worts unbekannt ist.

Es ist in der That verwundernswerth, daß weder die Aristotelische, noch die Wolfische Logik in de

Lehre von der Definizion eine allgemeine schulübliche Norm hat festsetzen können. Denn wirklich ist bis jetzt nicht einmal der Begriff der Definizion, vielweniger der Eintheilungsgrund ihrer verschiedenen Arten, bestimmt: ja sogar in den Kunstwörtern, mit denen die verschiedenen Arten benannt werden, ist weder bey den Aristotelikern, noch bey den Wolfianern etwas Allgemeingeltendes angenommen. Man vergleiche in diesem Lehrstück z. B. nur die Systeme von **Jakob Thomasius**, **Rekermann**, **Jung**, **Bechmann**, **Facciolati**, **Rüdiger**, **A F Müller**; und dann von **Wolf**, **Baumgarten Reusch**, **Reimarus**, **Hollmann**. Was die Hauptsache, die Eintheilung der Definizion betrifft: so haben es besonders darinn sehr viele versehen, daß sie 1) die bloß empirische Erklärung mit der philosophischen verwechselten; 2) die Worterklärung als etwas der Sacherklärung Entgegengesetztes, als eine ganz eigene Art betrachteten; 3) vergaßen, daß wir eigentlich niemals die Sache, sondern nur unsern Begriff von der Sache definieren. Wenn **Aristoteles** (Anal. post. II. 10.) sagt, daß die Definizion, die Art ungerechnet, deren Hauptzweck die Bedeutung des Worts ist, einmal bestimmen wolle, was die Sache, und ein andermal, wie sie (als Begriff) möglich ist: τι ἐστι, καὶ διὰ τι ἐστι: so deutet er offenbar nicht allein den Unterschied unter Wort- und Sacherklärungen an, sondern auch die Eintheilung der letztern in empirische und philosophische. Nun wurde von den griechischen Auslegern die empirische ὁριωδης, die philosophische διαιρετικὸς genannt: jenes übersetzte man, ohngeachtet wohl ganz deutlich ist, daß hier nur die sogenannten abstracta existentialia gemeint sind, durch

essentialis. Und so entstand der Wahn, daß in dieser Definizion das so genannte Wesen bestimmt werde; sie wurde also die philosophische: und die ἀτιώδης, welche das eigentlich seyn sollte, blieb meist auf physische Gegenstände eingeschränkt; um so mehr, da man sie causalis oder genetica zu nennen pflegte. Indem man aber dabey die Nothwendigkeit einer empirischen Definizion nicht verkannte: so glaubte man, das sey die sogenannte nominalis, welche daher auch von den meisten neuern Logikern so angesehen worden ist; s. z. B. Wolfii Log. §. 191. Reuschii Syst. Log. §. 305. Dadurch kam die richtigere Bestimmung der Worterklärungen beynahe in Vergessenheit; man schränkte sie gewöhnlich nur darauf ein, daß sie die Bedeutung, die ein jeder mit seinen Worten verbindet, zur Verhütung des Mißverstandes angeben solle. Man sehe z. B. wie leicht Herr Titel darüber hingeht; Erläut. der Log. p. 350. Hin und wieder haben jedoch gründliche Logiker erinnert, daß Wort- und Sacherklärung nur nach Verhältniß des Endzwecks, den man beym Definieren hat, von einander unterschieden sind; s. Sylvii Philos. rat. I. 10. §. 3. Auch Wolf sagt, Log. §. 194. ff. (vergl. Ulrich Institutt. §. 218), daß alle so genannte definitiones essentiales und accidentales in einer andern Rücksicht Worterklärungen sind. Sodann aber sieht man aus dem, was ich §. 445 — 447 in der Kürze angedeutet habe, daß Worterklärungen eine noch viel größere Bestimmung haben, als die man ihnen gewöhnlich anweiset; so verächtlich auch die neuern Aristoteliker alle sprachmäßige Untersuchungen über die Begriffe zu behandeln pflegen. Ich habe daher immer geglaubt, daß Aristoteles bey seinen Antepradikamenten (paronymia, homonymia, und synonymia) viel gedacht habe. Herr Kiesewetter Log.

S. 255. scheint ebenfalls, in Ansehung des Verhältnisses der Worterklärung, nicht ganz sicher zu seyn; indem er auf der einen Seite die bloße Erklärung des Worts, auf der andern die Erklärung des Begriffs anweiset und, in der Meinung, daß das ganz von einander unterschiedene Dinge seyen, jenes Verbal- dieses Nominaldefinizion nennt. Wiederum auf die sogenannten Sacherklärungen zu kommen, so stimmt das was Herr Kant (Cr. d. r. V. S. 755 ff.) davon sagt, mit meinen Vorstellungen in der Hauptsache völlig überein. Was ich empirische Definizion nenne, das nennt er Explicazion. Wenn er sagt, daß a priori gegebene Begriffe eigentlich nicht definiert werden, also auch metaphysische Definizionen nicht vollkommen seyn können: so verstehe ich das so, daß man nicht sicher seyn kann, wiefern unsere Begriffe hier dem Gegenstande angemessen sind; und auch das scheint mir sehr richtig. Allein ich glaube auch nicht, daß ein wahrer Philosoph die Meinung habe, hier den Gegenstand zu erklären: nur die Idee will man bestimmen; ob dieser ein Gegenstand entspreche, das ist eine hieher nicht ganz gehörige Frage. Mehr, als das kann man auch bey den willkührlichen Begriffen nicht wollen; worinn ich Herr Kanten ebenfalls beypflichte. Was die mathematischen anlangt, so ist es wahr, daß sie ganz vorzüglich Sacherklärungen sind, wiefern hier nämlich der Begriff mit der Sache selbst eins ist. Aber am Ende kommt doch auch hier, nach Herrn Kants selbsteigenen Grundsätzen, alles auf die subjektive Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens hinaus. Der so oft von ihm gebrauchte Ausdruck objektive Erkenntniß hindert mich nicht, dieses von seinem System zu urtheilen. Denn was Herr Kant, in der ihm eigenen Wort-

bedeutung objektif nennt, das ist und bleibt, ich mag es nun ansehen wie ich will, wenn ich es in seinem Grunde ansehe, immer etwas Subjektifes. Und wie könnte es auch anders seyn?

§. 441.

Jede Sacherklärung, betrachtet als ein Satz, dessen grammatisches Subjekt verständlich gemacht wird durch das Prädikat (427), ist zugleich eine Worterklärung (440). Wo jedoch die Bedeutung des grammatischen Subjekts schon bekannt ist: da wird diese Eigenschaft nicht bemerkt.

§. 442.

Jede Worterklärung, wiefern das grammatische Subjekt, kraft seiner Bedeutung, einen Begriff enthält, erklärt mit dem grammatischen Subjekte zugleich das logische, und ist also in sofern zugleich eine Sacherklärung (440). Wo jedoch die Aufmerksamkeit nur gerichtet ist auf die Bestimmung des Worts: da wird diese Eigenschaft nicht bemerkt (441).

§. 443.

Es giebt empirische Worterklärungen, die zugleich empirische Sacherklärungen sind; und philosophische, die zugleich philosophische Sacherklärungen sind (429, ff.). Jene bestimmen die Wortbedeutung und in ihr die Sache selbst, durch

Merkmale des Sprachgebrauchs, wiefern derselbe gedacht wird als willkührlich; diese, wiefern derselbe gedacht wird als gegründet in der richtigen Bestimmung des Begriffs.

§. 444.

Wenn man von der sprachmäßigen Bedeutung eines Worts einen Grund voraussetzt in der richtigen Bestimmung des Begriffs (443): so sucht man diesen Grund entweder historisch, in der Entstehung des Worts; oder psychologisch, in der natürlichen Erzeugung desselben. Dort nimmt man an, daß die ursprüngliche Bedeutung des Worts von dem Begriff der Sache selbst dargeboten wurde; hier nimmt man an, daß gewisse Wörter natürliche Zeichen seyen von ihren Begriffen.

§. 445.

Auf die erste Weise, historisch (444), werden erklärt jene veränderlichen und wandelbaren Begriffe (409), so fern ihre Veränderungen, Veränderungen der Wortbedeutung sind (410). Denn die Geschichte des Worts ist zugleich die Geschichte des Begriffs; und der Ursprung des Worts bestimmt, wenigstens in vielen Fällen, das Wesen des Begriffs.

§. 446.

Wenn sich aus der Geschichte des Wortes (445) ergiebt, daß die Sache, die es ursprünglich anzeigte, in einem Verhältniß beruhete, welches nicht mehr statt findet: so ergiebt sich zugleich, daß der Begriff jetzt, so fern er noch beybehalten wird, irrig sey. Das ist der Fall so oft bey willkührlichen Begriffen (423), und besonders bey denen, welche zugleich praktisch sind.

§. 447.

Auf die andere Weise, psychologisch (444), erklärt und bestimmt man jene unbestimmten und schwankenden Begriffe (407), sofern ihre Unbestimmtheit von Unbestimmtheit des Wortgebrauchs herrührt (408). Denn mittelst jener Voraussetzung (444) sind die Fälle des richtigsten Wortgebrauchs die Fälle der Sache selbst, und also die wesentlichen Merkmale des Begriffs.

Auf jene historischen, oder vielmehr antiquarischen und etymologischen Worterklärungen (§. 445) bezieht sich in den Anteprädikamenten die Paronymia; auf diese psychologischen die homonymia und synonymia. Die Aristotelischen Philosophen machten aber von diesem allen keinen Gebrauch; und das was die Grammatiker ohne Philosophie davon sagten, war bloßer Wortkram. So wurde also die philosophische Worterklärung ganz aus der Acht gelassen; ungeachtet es wirklich scheint, daß Ari-

stoteles mit seinen Antepräd̈kamenten darauf hinweisen wollte. Desto mehr hat man in unsern Zeiten die Wichtigkeit der Sache eingesehen, ohne weiter an die Antepräd̈kamente zu denken. Wie viele Begriffe haben nicht die neuern Theologen und Rechtsgelehrten historisch; wie viele Begriffe haben nicht die Moralphilosophen und Aesthetiker psychologisch, durch die Erklärung der Wörter, berichtigt und bestimmt!

§. 448.

Diese psychologischen Worterklärungen (447) sind anwendbar besonders bey solchen Begriffen, deren Bestimmung man von dem innern Gefühl und von dem natürlichen Ausdruck desselben in der Sprache erwartet; wie so viele Begriffe von moralischen und ästhetischen Eigenschaften; von Empfindnissen, Zuständen; z. B. Gutherzig, Wohlwollend, Groß, Erhaben, Schön, Witz, Geist, Genie u. a. m.

§. 449.

Alle diese philosophischen Worterklärungen (444—448) sind zugleich philosophische Erklärungen der Sache: aber nicht alle philosophische Sacherklärungen sind philosophische Erklärungen der Wörter. Denn eine philosophische Sacherklärung gebraucht sehr oft Wörter, bey deren Bedeutung sich kein Grund, und nichts als Willkühr denken läßt.

§. 450.

Wörter müssen angemessen seyn dem Begriffe, welchen sie bezeichnen. Das sind sie, wenn sie, nach ihrer sprachmäßigen Bedeutung, in der Phantasie erwecken den Begriff mit seinen Merkmalen.

§. 451.

Alle Wörter, wiefern sie angemessen sind dem Begriffe (450), sind bestimmt. Wörter sind entweder blos bestimmt, oder in ihrer Bestimmtheit sinnlich, oder in ihrer Sinnlichkeit schön.

§. 452.

Ein Wort ist blos bestimmt (451), wenn es den Begriff angiebt, ohne Vorschub zu thun der Anschaulichkeit des Begriffs in der Phantasie. Von dieser Art sind die Wörter der ontologischen Sprache.

§. 453.

Wörter sind in ihrer Bestimmtheit (452) sinnlich (451), wenn sie die Anschaulichkeit in der Phantasie befördern, mittest eines Bildes, welches in sich faßt eine verborgene Vergleichung des Außersinnlichen mit dem Sinnlichen; z. B. Quelle statt Ursache.

§. 454.

Wörter sind in ihrer Sinnlichkeit (453) schön (451), wenn das Bild schön ist, welches sie aufstellen; z. B. Blüthe, statt Anfang; Erndte, statt Nutzen, u. d. g.

§. 455.

Die Bilder, welche aufgestellt werden in sinnlichen Wörtern (453), müssen, in Absicht der in ihnen verborgenen Vergleichung (453), dem Begriffe angemessen seyn durch wahre Aehnlichkeit; weil sie außerdem die Bestimmtheit (449) verhindern. Auch die größte Schönheit des Worts entschuldigt nicht die Vernachlässigung dieser Regel.

§. 456.

Sinnliche Wörter (453) befördern die Deutlichkeit, schöne Wörter (454) befördern die Lebhaftigkeit der Begriffe.

---

§. 457.

II. Eine Eintheilung ist die wörtliche Darstellung eines genealogischen Begriffs (394), der, in seiner Deutlichkeit (402) und Vollständigkeit, genau passend ist (406): eine Anzeige der zufälligen Beschaffenheiten oder Arten (389), welche in einem Wesen oder Geschlechte unterschieden werden (385).

§. 458.

Man bemerkt in der Lehre der Eintheilung 1) das Geschlecht, welches getheilt wird, (totum divisum); 2) die Arten, in welche es eingetheilt wird, (membra dividentia).

§. 459.

Es giebt empirische und philosophische (398) Eintheilungen.

§. 460.

Wie eine Art von Begriffen fähig ist entweder philosophischer Erklärungen, oder empirischer (428): so ist sie auch fähig entweder philosophischer Eintheilungen, oder nur empirischer (459).

§. 461.

Eine Eintheilung hat einen wahren Grund, (fundamentum dividendi), 1) wenn die dargestellten Arten (457) wirklich von dem Begriffe des eingetheilten Geschlechts (456) abgezogen; 2) zufällige Beschaffenheiten (accidentia, modi 394) von ihm sind, nicht wesentliche Merkmale (389).

§. 462.

Weil die zufälligen Beschaffenheiten oder Arten (461) allzeit von einander selbst unterschieden sind (397): so hat jede ein Merkmal, welches der andern, oder den andern nicht zukömmt: also sind

sie einander widerstreitende Begriffe, (oppositа 414); und die Glieder (458) einer richtigen Eintheilung schließen sich einander aus.

§. 463.

Sind die Theilungsglieder (462) mit einander, als Merkmale, in Widerspruch, oppositio contradictoria (414): so hat die Eintheilung zwey, sind sie nur verschieden (oppositio contraria (414): so hat sie mehrere Glieder. Im ersten Falle ist eines der Theilungsglieder ein bejahender, das andere ein verneinender Begriff; in dem andern Falle sind sie alle bejahend, jedoch in verschiedener Materie.

§. 464.

Was dem Allgemeinbegriff oder Geschlechte zukommt, das kommt auch zu den Arten (417): also sind die Arten nicht widerstreitend dem Geschlechte (462): folglich kann das Geschlecht, als der eingetheilte Begriff selbst, totum divisum (458), unmöglich aufgeführt werden, unter den Gliedern der Theilung (461).

§. 465.

Daß die Theilungsglieder wirklich enthalten seyen, in dem eingetheilten Begriffe, wie zufällige Beschaffenheiten (461): ergiebt sich, wenn

jedem allgemein für sich zukommt die Erklärung, oder der Allgemeinbegriff des Geschlechts.

§. 466.

Eine Eintheilung ist vollständig, wenn sie aufzählt alle in dem Geschlecht enthaltene Unterarten (457). Unvollständige Eintheilungen entstehen nicht aus Unwissenheit der Logik, sondern aus Unwissenheit der Sache.

§. 467.

Vorgängige Erklärungen können das Geschäfte der Eintheilung erleichtern; jedoch setzen diese schon voraus das richtige und vollständige Erkenntniß der Sache (466).

§. 468.

Man hat auch Worteintheilungen. Das sind Unterscheidungen.

Die Aristoteliker nennen sie divisiones aequivocas; Angaben von den verschiedenen Arten der Bedeutung eines Worts. Die Sacheintheilungen nennen sie univocas.

§. 469.

Eine Eintheilung ist nicht darum gut, weil sie richtig, sondern weil sie zweckmäßig ist. Denn Eintheilungen sind willkührliche Dinge; demnach

bestehet das Wesen derselben in ihrem Endzweck (423).

§. 470.

Eine Eintheilung ist zweckmäßig (469, wenn sie entweder lehrreich ist für den Verstand, oder praktisch nützlich zur Ausübung.

§. 471.

Empirische Eintheilungen (459) sind lehrreich für den Verstand (470): 1) wenn die Mannigfaltigkeit der Arten merkwürdig ist an sich selbst; 2) wenn sie die Beobachtung und Untersuchung des ganzen Geschlechts erleichtern; — praktisch nützlich zur Ausübung, wenn die angegebenen Verschiedenheiten ein Grund sind von verschiedenen Regeln des Handelns. Philosophische Eintheilungen (459) sind lehrreich für den Verstand (470), 1) wenn jeder der einzeln dargestellten Begriffe wichtig ist, und würdig einer besondern Betrachtung; 2) wenn dadurch angegeben werden Gründe zu wichtigen Folgerungen, und Aussichten eröffnet in neue und wichtige Wahrheiten; — praktisch nützlich zur Ausübung (469), wie oben.

§. 472.

Was die Denkkraft theilt, ist meistens unzertrennlich in der Wirklichkeit der Sache.

## II.

## Von der Sprachfähigkeit.

### §. 473.

Wiederholung des 379. §. Wo auch der Mensch keine Sprache, also auch keine schon vollendeten Allgemeinbegriffe vorfände: da würde er dennoch Sprache und Allgemeinbegriffe hervorbringen können, durch die natürliche, obwohl sehr allmählige Wirksamkeit seiner geistigen Kräfte; zugleich aber auch durch den Einfluß gewisser anregender Verhältnisse.

### §. 474.

Daß die ersten Menschengeschlechter die Sprache auf diese Weise (473) hervorgebracht haben, ist höchst wahrscheinlich: 1) aus der Analogie aller Gaben und Künste dieser Art, welche der Mensch entwickelt und hervorgebracht hat durch seine Fähigkeiten und Verhältnisse — nicht empfangen unmittelbar aus den Händen der Gottheit; 2) aus der Zwecklosigkeit der Worte vor dem Vorhandenseyn der Dinge und Begriffe; 3) aus der ganzen menschlichen Beschaffenheit der Sprachen selbst.

Der unmittelbar göttliche Ursprung der Sprache, den die jüdischen und christlichen Theologen von je-

her als unstreitig vorausgesetzt hatten, (obgleich Moses, indem er den Menschen die Thiere beobachten und ihren Aeußerungen gemäß benennen läßt, vielmehr auf die entgegengesetzte Meinung hinzuweisen scheinet), ist in den neuesten Zeiten von einigen Schriftstellern förmlich behauptet worden; besonders von **Süßmilch** (**Beweis, daß die Sprache ihren Ursprung u. s. w.**) und noch zuletzt von **Beattie**, (Diss. mor. and crit. p. 233. ff.); der geradezu eine göttliche Eingebung annimmt, und zugleich vermuthet, daß Ueberreste dieser inspirirten Sprache, von welcher alle gegenwärtig auf dem Erdboden gangbare abstammen sollen, noch jetzt in einer größern, oder kleinern Anzahl Wörter vorhanden seyen, ohngeachtet sie durch die Babylonische Verwirrung aufgehört habe, die einzige zu seyn. Wie man den Plato zu denen rechnen könne, welche einen übermenschlichen Ursprung der Sprache annehmen, (das thut noch neuerlich **Jobel** in den **Betr. über versch. Meinungen u. s. w.**) kann ich auf keine Weise begreifen. Sagt doch **Plato**, in dem ersten Theile des **Kratylus**, welcher der Widerlegung des **Hermogenes** (p. 425. Opp. Tom. I.) bestimmt ist, ganz deutlich: **wenn man voraussetzen wollte, die Götter hätten etwa den Menschen die ersten Benennungen der Dinge mitgetheilt, so würde das eine Auskunft von der Art seyn, dergleichen die Tragödienschreiber zuweilen suchten, wenn sie den Knoten, im Nothfall, durch Dazwischenkunft von Göttern auflösten.** Und in dem andern Theile des Gespräch, wo **Sokrates** sich mit dem **Kratylus** unterredet, und dessen Meinung (daß die Wörter durchaus natürliche Zeichen seyen und gar nichts Willkührliches in sich haben), gehörig einschränkt, äußert letzterer ein-

mal den Gedanken, daß ein Gott, oder ein Dämon die Namen festgesetzt haben könne: aber Sokrates widerlegt ihn sogleich; (l. c. p. 438). Ganz unwürdig eines Philosophen ist das, was Puffendorf (I. N. Lib. IV. §. 3, 4) hier gegen den Plato und für die übernatürliche Entstehung der Sprache beybringt; indem er zugleich behauptet, daß die ersten Wörter, ihres göttlichen Ursprungs ungeachtet, bloß willkührliche Zeichen gewesen seyn sollen. Im übrigen hat der Kratylus auch noch mehrere Seiten, die man in Betrachtung ziehen muß, wenn man dieses wichtige Werk des Plato verstehen will. Daß die Etymologien, welche dem Hermogenes vorgehalten werden, grossentheils nur die Bestimmung haben, die etymologischen Spielereyen des Prodikus lächerlich zu machen: das ist eine von den Meinungen des gelehrten Meiners, (G. d. W. II. B. S. 762) die mir nicht ganz begründet scheinen. Daß aber, was die Unterredung mit dem Kratylus betrifft, ein Hauptzweck derselben dahin gehet, zu zeigen, wie das System des Heraklit nicht wohl aus der Grundbedeutung der Wörter, (wiefern diese etwa als Aeußerungen der ursprünglichsten und ächtesten Begriffe der Menschen betrachtet werden können), zu erweisen sey: das liegt am Tage.

## §. 475.

Der Einwand, daß Vernunft nicht möglich sey ohne Sprache, widerlegt sich von selbst durch das Beyspiel der taub- und stummgebohrnen Menschen.

§. 476.

Sinnliche Allgemeinbegriffe (419) lassen sich, weil sie genugsam bildlich sind, an sich selbst in der Phantasie vorstellen, ohne zugesellte Zeichen.

§. 477.

Um zu begreifen, wie die Sprache entstehen könnte, oder entstanden sey, aus den Fähigkeiten und Verhältnissen des Menschen (474), muß man in Betrachtung ziehen: 1) die Wirksamkeit des Gehörsinns, 2) das Empfindungsvermögen, 3) den analogischen Witz, 4) die Verhältnisse des geselligen Lebens, 5) den Vervollkommungsgeist des Menschen; und dieses alles, regiert von einem gewissen Einflusse des Abstrakzionsvermögens und der Vernunft überhaupt.

§. 478.

Keines dieser Stücke (477) einzeln für sich, sondern nur die Verbindung aller untereinander, giebt eine wahrscheinliche Hypothese von der natürlichen Sprachfähigkeit des Menschen.

Alle die, welche die natürliche Entstehung der Sprache voraus setzen, ohne jedoch über die Möglichkeit einer solchen Entstehung tiefe philosophische Untersuchungen anzustellen, nehmen auf die Eigenschaften und Fähigkeiten der Seele wenig Rücksicht und sehen die Sprache bloß als eine Folge des ge-

selligen Verhältnisses und die Wörter als willkührliche Zeichen der Begriffe an. Selbst **Aristoteles** geht davon aus und leugnet daher ausdrücklich, daß Wörter natürliche Zeichen seyn können. ουδε φυσει εινα ι τα ονοματτα, αλλα κατα συνθηκην; de Interpr. Cap. 2. Dieselbige Meinung äußert auch **Sextus** bey jeder Gelegenheit; z. B. Hypot. II. 18. adv. Math. p. 247. Darauf kommt auch alles hinaus, was **Hermogenes** beym **Plato** (s. die Anm. z. 474. §.) **Diodor**, (l. 8.) **Epikur**, (Diog. Laërt. X. 75. seqq.), **Hobbes**, (Elem. Ph. P. 1. Log. 2.), und **Rousseau**, (sur l'Inegalité parmi les hommes, p. 45. ff.) über den Ursprung der Sprache gesagt haben; welcher letztere sie, eben so wie die Vernunft selbst, als ein Erzeugniß der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet. Was diejenigen betrifft, welche die Sprache aus der Natur der Dinge und deren Eindruck auf den Menschen herleiten: so haben die meisten darüber den Antheil der Verhältnisse an der Entstehung der Sprache vergessen. So ziehen einige, wie **Condillac**, (Origine des connoissances Tom. I. Sect. I.) nur das Empfindungsvermögen in Betrachtung. Andere, z. B. **Herder**, (**Ursprung der Sprache**), nehmen mehr Rücksicht auf Vernunft und Besonnenheit; vergl. **Sulzer**, **Einfluß der Vernunft in die Sprache**, (**verm. Schr. I. B.**) **Desbrosses** hingegen, (de la Formation des langues, Tom. I. 6. §. 62 — 91.) schreibt der Vernunft zu wenig, desto mehr aber dem Gehörsinne, und überhaupt der Organisazion zu. Dieser Schriftsteller ist übrigens, unter den neuern ohnstreitig einer der vorzüglichsten, und ich wundre mich, ihn von **Herdern** nicht bemerkt zu sehen. — Der Lord **Monboddo**, (Origin of the Langage), scheint mir hier das wahre Mittel zu halten; indem er Tom. I. B. II. 1.

B. III. 1—4. zeigt, daß die Verhältnisse und Veranlassungen des geselligen Lebens schlechterdings nothwendig waren, um eine Sprache hervorzubringen; vornehmlich auch, weil dadurch allein das Vernunft- und Empfindungsvermögen in einen gewissen Grad von Wirksamkeit gesetzt werden konnte. Eben auf diesem Mittelwege finde ich auch den scharfsinnigen **Tetens**, (s. dessen Abhandl. über den Urspr. der Spr. und Vers. I. B. Anhang, vergl. **Adelung Urspr. der Spr.**) — **Tiedemann**, (**Erklärung des Urspr. der Spr.**), zieht zwar die Verhältnisse des geselligen Lebens, aber was die Fähigkeiten des Menschen betrifft, sonst nichts in genügsame Betrachtung als das Gehör und das Empfindungsvermögen. Der Verfasser der **ältesten Erd- und Menschengeschichte** leugnet, sonderbar genug, die Entstehung der Sprache ganz, und hält sie, so wie das Menschengeschlecht selbst, für ewig. Sein Grund ist, weil die Sprachen zu sehr verschieden wären, als daß man sie aus einer einzigen Ursprache erklären könnte, und also folgen würde, daß jede dieser Sprachen einen besondern Ursprung gehabt hätte. Unter den Alten waren die Stoiker die einzigen, welche über die Entstehung der Sprache so dachten wie **Plato**. Aber weiter als das ist uns auch nichts von ihren Vorstellungen über diesen Gegenstand bekannt. Sie scheinen die Etymologien sehr geliebt zu haben, wie **Cicero** (N. D. III. 100) ihvorwirft. Proben davon, welche denen im **Kratylus** sehr ähnlich sehen, s. Diog. VII. 147. — Noch etwas vollständiger als in **Jobels** Traktat, ist die Geschichte der hieher gehörigen Meinungen in der **Phil. G. d Spr. von Dorsch.**

§. 479.

I. Die Wirksamkeit des Gehörsinnes (477). Natürlich ist es, daß der Mensch als Merkmale des Geschlechts, diejenigen Eigenschaften, oder Erscheinungen absondert, welche am klärsten und lebhaftesten empfunden werden, und vor den übrigen am meisten hervorstechen.

§. 480.

Von dieser Beschaffenheit (479) sind offenbar die Töne. Also war es leicht und natürlich, daß der Mensch jedes vorkommende Geschlecht der Dinge dachte mit dem Merkmale seines Tons, und sich dasselbe mit diesem Merkmale bezeichnete.

§. 481.

Die fühlbaren Eigenschaften der Körper ziehen die Seele zu sehr in sich selbst hinein; die sichtbaren zerstreuen sie zu sehr außerhalb. Die Töne stehen von der Seele genugsam ab, ohne ihr allzufern zu seyn (480).

§. 482.

Die fühlbaren Eigenschaften sind zum merkmalmäßigen Gebrauche (479) allzu dunkel, und die sichtbaren allzu blendend. Die Töne haben

das mittlere Licht der unterscheidenden Deutlichkeit (480).

§. 483.

Die fühlbaren Eigenschaften, und die sichtbaren (481, 482), sind allzu mannigfaltig und verworren, unter- und nebeneinander. Die Töne (480) folgen nacheinander, und sind darum auseinander gesetzter, und zu Merkmalen geschickter als jene.

§. 484.

Wenn der Mensch einmal mittelst des Abstraktionsvermögens (479) ein solches Merkmal gefunden hatte (483): so war er nun auch, als ein denkendes, nach Begriffen bestrebtes Wesen, beschäftigt, sich das Geschlecht unter diesem Merkmale zu denken, und bemüht, sich den Ton als das Zeichen, welches in sich faßte den Allgemeinbegriff selbst, immer lebhafter vorzustellen in der Phantasie.

§. 485.

Dadurch ward der Ton (484) in der Phantasie allmählig laut, und brach mechanischerweise aus, durch die Werkzeuge der Sprache.

Plato ist einmal (l. c. p. 423) dem Gedanken ganz nahe, daß die ersten Wörter Nachahmungen der Töne der Natur waren; z. B. der Thiere: aber

seiner Hypothese nach, will er durchaus Wörter, in denen nicht ein Merkmal der Sache, sondern die Sache selbst ausgedrückt war; vergl. Leibnitz Nouv. Ess. III. 2.

§. 486.

II. Das Empfindungsvermögen (477) konnte vielen Geschlechtern der Dinge, (Subjekten, Eigenschaften, Erscheinungen), tönende Zeichen ertheilen, wenn auch sie, die Dinge selbst, durch ihre Töne kein Zeichen darboten (484). Denn jede Empfindung ist schon in der Phantasie, d. h. vor ihrem wirklichen Ausbruch, ein Laut; und alle Empfindungen im stärkern Ausbruche, sind Töne.

§. 487.

Wenn also der Mensch gerührt wurde auf eine ähnliche Weise von mehrern Gegenständen, welche auf das Empfindungsvermögen wirken können: so ward die ihnen gemeinsame Empfindung (376), mittelst der Beywirkung des Absonderungsvermögens, natürlicherweise das Merkmal des Geschlechts und wiefern sich diese Empfindung äußerte durch Töne, das natürliche Zeichen des Allgemeinbegriffs.

§. 488.

Diese Sprache der Empfindung (487) ist vornehmlich wirksam in taub- und stummgebohrnen Menschen.

§. 489.

III. Der Witz (477) entlehnte von jenen Worten des Gehörsinns (484) und des Empfindungsvermögens (487), Worte für andere Dinge, welche weder selbst tönten, noch Töne durch die Empfindung hervorbrachten, wenn sie, diese Dinge, mit jenen, durch Aehnlichkeit, oder durch Ort und Zeit, oder durch irgend ein anderes Verhältniß, verwandt waren.

§. 490.

Weil so viele Worte für so viele Dinge entlehnt werden mußten von andern Dingen, nach einer dunkel und schnell gefühlten Aehnlichkeit (489): so entstand aus dem Bedürfniß des Ausdrucks für unbezeichnete Begriffe, und vornehmlich für unbezeichnete Empfindungen, und durch eine mehr innig, als deutlich gefühlte Aehnlichkeit verschiedener Dinge und verschiedener Empfindungen, in dem Drange der Phantasie und der Sprache, eine große Menge von Metaphern und Bildern aller Art.

§. 491.

Je entfernter die Aehnlichkeit war zwischen den Begriffen oder Empfindungen, zu welchen man übertrug die vorhandenen Worte, und denen, von welchen man sie entlehnte; desto kühner und wunderbarer mußten diese Metaphern (490) ausfallen.

§. 492.

Daher sind die Sprachen in dem Maaße bildlich und dichterisch (490, 491), in welchem sie roh, und ungebildet sind.

§. 493.

Weil jedoch durch dieses Gefühl verborgener Aehnlichkeiten (491), sehr viele feine und verborgene Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge bemerkt, und ans Licht gebracht werden: so vermehrt diese dichterische Behandlung der Dinge, die Anzahl der Begriffe selbst und die Mannichfaltigkeit ihrer Seiten dadurch, daß sie die Sprache bereichert mit Worten.

§. 494.

Daher ist die Dichtkunst allzeit die Vorgängerinn der Philosophie, und die Urheberinn des feinsten Theils der Sprache.

§. 495.

IV. Die Verhältnisse des geselligen Lebens (477) gaben vornehmlich Veranlassung zu dem Bestreben, Begriffe auszudrücken durch Zeichen. Sie führten zugleich auf Verabredung; wodurch viele Geschlechter der Dinge ganz willkührliche, oder zufällige Zeichen empfangen konnten, wenn andere Zeichen der obigen Art (484, 487, 489) sich nicht darboten. Außerdem beleben diese Verhältnisse die Einbildungskraft, und schärfen den Witz; das letztere besonders durch Nothwendigkeit und Bedürfniß.

§. 496.

V. Der Vervollkommungsgeist (477) führte die Menschen, sobald ihnen einmal bekannt waren ihre geistigen und organischen Sprachfähigkeiten, allmählig auf die bessere und unterscheidendere Darstellung der Töne; auf genauere Bestimmtheit der Wörter, und vornehmlich auf die Erfindung mannichfaltigerer Redetheile, und ihrer besondern Bestimmungen; ingleichen auch durch die zunehmende Wirksamkeit der Betrachtung, auf die Absonderung und Bezeichnung solcher Allgemeinbegriffe, welche die höhern sind in dem menschlichen Verstande.

§. 497.

Die allererſten ausgeſprochenen Wörter waren wahrſcheinlicherweiſe Zeichen deſſen, was man entweder vernommen, oder empfunden, oder gethan hatte; alſo Zeichen des Vergangenen. Für die Bezeichnung des Gegenwärtigen konnte noch lange hinreichen die Sprache der Geberden.

§. 498.

Mit dieſer Vorausſetzung (497) waren die allererſten Wörter, Zeitwörter; und die dritte Perſon der vergangenen Zeit war derſelben urſprüngliche Wurzel. Leicht iſt von dahin der Uebergang zu Gerundien, und von dieſen zu Subſtantifen.

§. 499.

Adjektifen, wiefern ſie angeben abgeſonderte Begriffe von Eigenſchaften (370, 371) der Subjekte, ſind eine ſpätere Folge der Beobachtung. Eben das gilt auch von ſolchen Partikeln, welche den Adjektifen gleich ſind.

In den wilden Sprachen findet man zum Theil nichts als Zeitwörter, und Nennwörter gar nicht; ſ. Krafts Sitten der Wilden, S. 90. Die Unterſcheidung des männlichen und weiblichen Geſchlechts ſcheint doch auch einen Grund zu haben in der Natur der Sache: nämlich in dem härtern, oder ſanftern Gefühle, welches mit der Vorſtellung gewiſſer Dinge verbunden ſeyn, und ſich in ſtärkern,

oder sanftern Hauchen und Ansätzen der Stimme, und hernach in Artikeln, oder durch andere Biegungen der Wörter, ausdrücken konnte. Diese Ideen müssen schon die ältesten Grammatiker gehabt haben; denn **Sextus** macht sich einmal darüber lustig; adv. Math. l. p. 247.

## §. 500.

Die ersten Zeitwörter drückten wahrscheinlicherweise aus Allgemeinbegriffe der niedrigsten Absonderung; und je roher die Sprachen waren, desto mehr Zeitwörter enthielten sie für jede besondere und niedere Art täglich vorkommender Erscheinungen, Empfindungen, Handlungen, u. s. f. bis die allmählig höher steigende Betrachtung, höhere Allgemeinbegriffe hervorbrachte.

Herr **Herder** vermuthet, und erläutert es aus dem Beyspiele roher Sprachen, daß die ersten Wörter ganze Sätze wären, in welcher Zeit und Nennwort alles in einem, und die Vorstellung mit allen Bestimmungen von Person, Zeit, Zahl, Thun, Leiden, nur durch Verlängerung, oder Verkürzung des Tons und anderer dergleichen Abänderungen ausgedrückt war. — Die wilden Sprachen haben solche allgemeine Wörter, wie, Gehen, Kommen, Thun, Wollen, u. d. gl. gar nicht, vielweniger die Hülfswörter, **Haben**, und **Seyn**. Es ist eine richtige philosophische Anmerkung des Hrn. Konsist. R. **Funk**, daß das Wort **Seyn**, den Karakter der menschlichen Vernunft im höchsten Grade ausdrücke; (**Abhandlung von den Adverbien.**)

§. 501.

Dasselbige (500) gilt noch vielmehr, in Ansehung der Adjektifen (499).

§. 502.

Andere Partikeln (499), welche in gebildeten Sprachen bestimmt sind, zu Zeichen des Orts, der Zeit, der Zahl, der Aehnlichkeit oder Verschiedenheit, des Fragens, Bejahens, Verneinens, Zweifelns; ingleichen auch zur Verbindung des Zusammenhangs in zusammengesetzten Sätzen, u. d. gl. konnten lange Zeit ersetzt werden, theils durch Geberden, theils durch wortlose Töne; theils durch allerley Abänderungen und Nebenbestimmungen der Zeit- und Nennwörter selbst: bis Angewöhnung, Einvertrag, und andere zufällige Umstände diese kleinen Redetheile hervorbrachten und ordneten.

§. 503.

Eben so allmählig scheint man gelangt zu seyn, zu einer genauern Bestimmung der Fälle, oder Beziehungen und der Zahl in den Nennwörtern; ingleichen auch der Zahl, Person und Zeit, des Thuns und Leidens in den Zeitwörtern.

§. 504.

So entstand also Grammatik nicht durch Ueberlegung und Kunst der Menschen, sondern durch eine allmählige Vermehrung der Redetheile, und durch eine eben so allmählige und unvermerkte Anordnung der verschiedenen Bestimmungen, welcher insbesondere fähig sind die Nenn- und Zeitwörter der Sprache.

Die meisten der in der Anm. z. 575. §. angeführten Schriftsteller haben auch, theils über die Entstehung, theils über die Philosophie der Grammatik viel Lehrreiches gesagt. Außer diesen verdient, besonders in der letzten Betrachtung, gelesen zu werden Lamberts N. O. II. B. Semiotik; Harris Hermes, Bauzée Grammaire générale.

---

## III.

## Von den Urtheilen.

§. 505.

Ein Urtheil ist die Einsicht des Verhältnisses zweyer gegen einander gehaltenen Vorstellungen. Diesem nach geschieht alles Urtheilen durch Vergleichung.

Was hier die kritischen Logiker Vereinigung in die Einheit des Bewußtseyns nennen: das kommet ganz auf dasselbige hinaus.

§. 506.

Zwey Vorstellungen sind mit einander in dem Verhältniß (505) entweder der Einstimmung, und dann werden sie verbunden; oder des Widerstreits, und dann werden sie getrennt; (414). Daher ist auch jedes Urtheil entweder bejahend oder verneinend; s. §. 526.

Damit kann es sehr wohl bestehen, wenn die kritische Logik darauf dringt, daß auch die verneinenden Urtheile durch Verbindung geschehen. Nur muß es da anders verstanden werden; s. Reinhold Th. d. V. V. S. 436.

§. 507.

Von den zwey gegen einander gehaltenen Vorstellungen (505) heißt die, welche in der Ordnung des Denkens, (nicht der Rede), die erste ist, das Subjekt; die andere das Prädikat. Jenes hat meistens einen größern Umfang, als dieses; (terminus major und minor) *). Das Zeichen der Einstimmung, oder des Widerstreits (506) ist das bald ausgedrückte, bald verschwiegene Bindewort, (copula).

*) Diese Kunstwörter gelten bey den Peripatetikern fürs erste ohne Beziehung auf Syllogistik; s. d. V. Lehre.

§. 508.

Obwohl bey weitem nicht alle Urtheile eine reale Aehnlichkeit oder Verschiedenheit ausdrücken

zwischen Subjekt und Prädikat: so ist doch allzeit, in logischer Bedeutung, das Subjekt, ganz, oder zum Theil, dem Prädikat ähnlich, sofern es mit ihm einstimmt — und umgekehrt. Diesemnach läßt es sich rechtfertigen, wenn die Schule alle mögliche Verhältnisse zwischen den Urtheils-Vorstellungen zurückführt auf Aehnlichkeit und Verschiedenheit; (identitas et diuersitas terminorum), s. die Anm. z. 541. §.

§. 509.

Das Prädikat kommt dem Subjekte zu, heißt überhaupt so viel: es kann ihm in einem Satze beygelegt werden; ohne daß es darum mit ihm einstimme (506): denn auch in verneinenden Sätzen kommt das Prädikat dem Subjekte zu; vergl. die Anm. z. 506. §. Das Prädikat kommt dem Subjekte zu, heißt auch so viel: beyde sind mit einander subordiniert; (s. die Anm. z. 546. §)

§. 510.

Bey jedem Urtheile wird das Prädikat in dem Verstande vorausgesetzt, als vorläufig vorhanden; aber nicht als in ihm verbunden mit dem Subjekt: und das Urtheilen geschieht, indem der Verstand mit einem ihm inwohnenden Prädikate das Subjekt zusammenhält, und so anerkennt, daß

jenes diesem, (bald ganz, bald zum Theil, 508), entspricht, oder widerstreitet. Diesenmach sind alle Urtheile, ihrer ersten Entstehung nach, synthetisch; und vor dieser Synthesis ist kein Begriff ein Urtheil: angesehen er bloß klar und das, was in ihm liegt, noch unter kein Prädikat gefaßt ist.

§. 511.

Zwar ist bey dieser synthetischen Art des Urtheilens (510), in dem Augenblicke, da es vollbracht wird, das Subjekt die erste Vorstellung (507): aber die Vorstellung des Prädikats war doch früher in dem Verstande, als die deutliche Wahrnehmung dessen, was ihm in dem Subjekt entspricht.

§. 512.

Nachdem auf diese Weise (510) das Prädikat mit dem Subjekt vereinigt und also das, was jenem in diesem entspricht, oder widerstreitet, deutlich geworden ist (511): findet der Verstand in dem Subjekte das Prädikat als ein Merkmal, und zieht es, so oft er will, aus demselben heraus. Sofern sind alle Urtheile, nach ihrer ersten Bildung, analytisch.

§. 513.

Bey dieser Art des analytischen Urtheilens (512) ist mit der Vorstellung des Subjekts das

Prädikat schon rege; wenn auch nicht aus ihr entwickelt: so daß der Verstand hier, umgekehrt (511), das was in dem Subjekte Prädikat ist, eher wahrnimmt, denn das außerhalb dem Subjekte, als Begriff, gedachte Prädikat.

§. 514.

So wird also in synthetischen Urtheilen (510) mehr das Prädikat gehalten gegen das Subjekt, in analytischen (512) mehr das Subjekt gegen das Prädikat.

Der Unterschied unter analytischen und synthetischen Sätzen wird hier nur in sofern angeführt, als er zur psychologischen Erläuterung über die Natur des Urtheilens dient. Von einer andern Seite wird er in dem II. Abschnitt dieses Hauptstücks betrachtet werden.

---

§. 515.

Ein Urtheil, sofern es wörtlich ausgedrückt ist, heißt ein Satz; und weil alle Urtheile in wörtlicher Einkleidung gedacht und vorgetragen werden: so werden sie, diesem Verhältniß gemäß, zugleich betrachtet als Sätze. Sofern sind hier Urtheil und Satz gleichdeutige Wörter.

Nach der kritischen Logik soll nicht jedes Urtheil einen Satz geben; und das aus dem Grunde, weil nicht in jedem etwas gesetzt werde. Jakobs L. u. M.

§. 207. Riesewetters Log. n. Kants Grds. ad §. 86. Diese etymologische Behandlung des Wortes Satz ist doch wohl etwas zu streng. Und wie will man denn z. B. ein disjunktives Urtheil, wenn es wörtlich ausgesagt ist, anders nennen? Nicht zu gedenken, daß auch in diesem wirklich etwas gesetzt wird: denn wenn ich von einem Subjekte die in ihm möglichen zufälligen Beschaffenheiten anführe, welche bekanntermaßen zu seinen Affekzionen gehören, so wird ja allerdings etwas in ihm gesetzt. Wahr ist es im Gegentheil, daß nicht alle Sätze Urtheile enthalten; wie die so genannten enunciationes declaratiuae, optatiuae u. d. gl. die eben darum gar nicht in die Logik gehören. Eben so scheint mir auch die Ausstellung, welche Herr Kant (Cr. d. r. V. S. 140.) gegen die gewöhnliche Erklärung des Urtheils gemacht hat, nicht ganz gegründet zu seyn. Zwey Vorstellungen aus dem Gedächtniß erweckt und der Seele vorgehalten, sind freylich kein Urtheil: so bald aber der Verstand, (daß das dem Verstande zugeschrieben wird, zeigen in der Definizion die Worte Gegeneinanderhalten und Einsicht an; denn die Phantasie als solche, kann nichts gegen einander halten, nichts einsehen): so bald also der Verstand ihr Verhältniß durch Gegeneinanderhalten derselben denkt: dann begreife ich nicht, warum es kein Urtheil sey. Z. B. bey dem Hause fällt mir der daneben stehende Baum ein: das ist noch kein Urtheil: beydes gilt zusammen fast wie eine Vorstellung. Indem ich aber Haus und Baum vergleiche und denke: der Baum ist neben dem Hause, so ist es ein Urtheil; denn neben seyn ist offenbar ein Prädikat, welches ich damit verbinde. Unverständlich ist es mir, was Herr Kant hier von bloß subjektiven Wahrnehmungen sagt, welche in jener Definizion mit den Urtheilen verwechselt

würden. Wer, (um sein Beyspiel zu gebrauchen) wenn er einen Körper trägt, einen Druck der Schwere fühlt: der urtheilt nun, jener Definizion nach, noch nicht, daß der Körper schwer ist; so lange er nicht bestimmt, ob etwas dem Prädikate Schwer in dem Körper entspricht, oder ob das Gefühl in ihm selbst seinen Grund hat. Denn das bloße Zugleichseyn von zwey Vorstellungen, Körper und Gefühl des Druckes der Schwere (in dem Vorstellungsvermögen), ist ja kein logisches Verhältniß, welches der Verstand durch Vergleichung einsieht. Verbindet aber einer auch seine bloß subjektifen Wahrnehmungen, mit einer Vorstellung, als ein ihr zugehöriges Prädikat: so setzt er allzeit voraus, daß ein jeder diese Verbindung machen oder anerkennen müßte; und sofern ist sein Urtheil, wie Herr Kant fodert, objektif. Freylich kann es falsch seyn; aber auch falsche Urtheile sind Urtheile: darauf hat schon Aristoteles in seiner bekannten Definizion des Satzes gerechnet: λογος ἐν ᾧ το ἀληθευειν ἢ ψευδεσθαι ὑπαρχει. Ich glaube daher, diese Kritik könnte nur denjenigen treffen, welcher das Urtheil etwa definiert hätte durch das Zugleichdenken zweyer Vorstellungen. Eine solche Definizion des Urtheils aber ist mir nirgends vorgekommen.

---

## §. 516.

Die verschiedenen Arten der Urtheile oder Sätze (515) können geordnet werden ihrem logischen, und ihrem wirklichen Inhalte nach.

§. 517.

Erstens: der logische Inhalt der Sätze (516) ist nur ihre Form (380), und wird betrachtet theils absolut, theils relatif.

§. 518.

I. Dem absoluten logischen Inhalte nach (517) können die Sätze eingetheilt werden mit Rücksicht auf Quantität, Qualität und Modalität.

Die Arten, welche Kant unter dem Prädikament Relazion aufführt, kommen, meinem Eintheilungsgrunde nach, unter andern Haupttiteln vor.

§. 519.

1. Quantität (518). Jeder Satz ist, in seinem Inhalt, ein Satz; und sofern sind alle Sätze einfach (en. simplex). Ein einfacher Satz enthält ein Subjekt und ein Prädikat. Ob auch, bald in der Stelle des Subjekts, bald in der Stelle des Prädikats, zwey Vorstellungen erscheinen: so gilt es doch wie ein Subjekt und wie ein Prädikat; und der Satz ist einfach, ungeachtet er getheilt werden kann in zwey Sätze. (Von dieser Art sind z. B. die komparatifen und disjunktifen: letztere können aufgelöst werden in so viele partikuläre Sätze, als sie Trennungs-Partikeln haben). Wenn entweder dem Subjekt, oder dem Prädikat, bald in

Partikeln, bald in ganzen Sätzen, Nebenbestimmungen beygefügt sind: so werden diese eingerechnet in die Vorstellung welche sie begleiten, und der Satz gilt einfach. (Von dieser Art sind, mit Ausnahme der komparatifen *), alle exponible Sätze; (werden daher auch implicite compositae genannt).

*) Die komparatifen Sätze werden jedoch von den Aristotelikern zu den versteckt zusammengesetzten gerechnet, weil man aus jedem zwey Sätze heraus zwingen kann.

§. 520.

Zwey Sätze grammatisch zusammengefügt durch Verbindungspartikeln, (enunciatio copulatiua), sind zwey Sätze, und nicht einer. Zwey Sätze logisch verknüpft, (enunciatio explicite composita), wie Grund und Folge, (antecedens und consequens), machen einen Schluß. Also gehört diese Art nicht zu den Sätzen, sondern zu den Schlüssen *).

*) In der kritischen Logik drückt das hypothetische Urtheil, das Verhältniß des Grundes und der Folge aus: nun aber findet dieses Verhältniß nur statt zwischen zwey Urtheilen, und nicht zwischen zwey Vorstellungen, wie Herr Kant S. 140 selbst gestehen muß: sonach sind es entweder Schlüsse und nicht Urtheile; oder der Unterschied unter Urtheilen und Schlüssen hat in der Logik gar keine Bedeutung. Und das wollte ich doch nicht sagen: ob es wohl bey der metaphysischen Anwendung der Kantischen Tafel

für die Versinnlichung der Kategorien gleichgültig ist, ob das ursachliche Verhältniß in einem unmittelbaren, oder geschlossenen Urtheile vorkommt. Indessen wundere ich mich doch, daß in Beziehung auf die Kategorie, **Relazion**, die Art von Urtheilen, wo Subjekt und Prädikat sich (als Vorstellungen) verhalten wie Grund und Folge, nicht als das einfache **Konsekutif**- oder **Kausal-Urtheil** erscheinet; z. B. die Wärme dähnt die Körper aus. Denn zu dieser Art des Verhältnisses der Vorstellungen scheint doch das Hypothetische gar nicht wesentlich zu seyn. Ob ein Urtheil absolut, oder bedingt ausgesagt wird: das ist, sollte ich denken, eben so wie der Unterschied des Absoluten und Modalen, eigentlich mehr ein Verhältniß der Vorstellungen zu dem Verstande, als der Vorstellungen unter sich. Daher habe ich im Gegensatz der **absoluten Urtheile**, als eine allgemeine Gattung, die **bestimmten** aufgeführt, d. h. solche, in denen die Art, wie der Verstand sie denkt, bestimmt ist; und zu diesen bestimmten rechne ich theils die modalen, welche Herr **Kant** mit Recht unter dem Titel Relazion beybringt, theils die exponibeln, von denen einige auch hypothetischer Art sind; ob sie gleich nur in einfachen Sätzen ohne vorangesetztes **Wenn** und nachfolgendes **So** ausgesagt werden; weshalb sie eben zu den Urtheilen und nicht zu den Schlüssen gehören. Schon **Rüdiger** hat die hypothetischen Sätze zu den Schlüssen gerechnet. S. V. et F. II. 2. p. 264. Die welche er ausnimmt, sind im Grunde bloß restriktive. Daß im Grunde ein einfacher kategorischer Konsecutiv-Satz doch ein hypothetischer Satz und am Ende ein Schluß ist; daß überhaupt alle Begriffe im Grunde Urtheile, alle Urtheile Schlüsse, alle kategorische Urtheile hypothetische und alle hypothetische kategorische sind; und daß diese Unterscheidungen der Dialektik

mehr die Form der Rede als das Wesen der Gedanken betreffen: das weiß ich sehr wohl. Allein demungeachtet sind für die Dialektik, sofern sie das wörtliche Denken zum Gegenstande hat, diese Unterscheidungen immer noch in Obacht zu nehmen.

§. 521.

Nach der Quantität des Umfanges, welche in dem Subjekte beruhet, (518) sind die Sätze ferner allgemeine, partikuläre und individuelle. Die letztern gelten in der Syllogistik wie allgemeine, weil sie, gleich diesen, ein bestimmtes Subjekt haben.

§. 522.

Allgemeine Sätze, in welchen das Prädikat und Subjekt identische Begriffe sind (415), heißen identische.

§. 523.

Zuweilen fehlt dem allgemeinen Satze (521) das Zeichen der Quantität; (enunciatio indefinita).

§. 524.

Es lassen sich in der Sprache partikuläre Sätze erzwingen, welche im Grunde allgemeine Urtheile enthalten, auf zweyerley Art: entweder wenn dem partikulären Subjekt beygefügt wird eine allgemeine Bestimmung (einige, nähmlich diejenigen, welche ꝛc. enunciatio specificatiua); oder wenn

das partikuläre Subjekt nicht ein Accidenz des Prädikats, sondern eine Gattung ist. (Einige Sterbliche sind Menschen). Im letztern Falle ist die Probe die Umkehrung (s. §. 575.)

§. 525.

Es giebt gleichsam mittlere Gattungen zwischen den allgemeinen und partikulären Sätzen; wo zwar das Subjekt allgemein, auf der andern Seite aber die Allgemeinheit durch Nebenbestimmungen, (nur allein, ausgenommen) beschränkt ist. Von dieser Natur sind die enunciationes exclusiuae und exceptiuae.

§. 526.

2) Der Qualität nach (518) sind die Urtheile oder Sätze entweder bejahende, oder verneinende; je nachdem das Verhältniß der beyden Vorstellungen einstimmend ist, oder widerstreitend (506). Wenn das Zeichen der Verneinung nicht zugehört dem Bindeworte: so ist es allzeit ein bejahender Satz mit dem grammatischen Scheine der Verneinung; (enunciatio infinita).

§. 527.

Es giebt scholastische Künste, durch welche man bejahenden Sätzen den Schein der Verneinung ge-

hen kann, und verneinenden den Schein der Bejahung. s. §. 538.

Beyspiele s. in Reuschii Instit. Log. §. 370.

§. 528.

Es giebt gleichsam mittlere Gattungen zwischen den bejahenden und verneinenden Sätzen (526), wo zwar das bejahende, oder verneinende Bindewort eine Qualität anzeigt; auf der andern Seite aber, durch Nebenbestimmungen, auf die Möglichkeit der entgegengesetzten Qualität hingewiesen wird. Von dieser Natur sind die enunciationes restrictiuae und reduplicatiuae.

§. 529.

3) Der Modalität nach (518) sind die Urtheile und Sätze entweder absolute, oder bestimmte; je nachdem die Art, wie das Prädikat dem Subjekte zukommt, nicht beygefügt, oder beygefügt ist.

§. 530.

Ein absoluter Satz ist, weil er keine Nebenbestimmung enthält (529), durchaus einfach; (enunciatio categorica).

§. 531.

Der bestimmten Sätze (529) giebt es zweyerley Arten. In einigen ist ausgedrückt, ob das

(bejahende, oder verneinende) Prädikat zu dem Wesen des Subjekts gehört, oder nicht (en. modales proprie sic dictae) *): daher giebt es zweyerley modale Sätze: apodiktische und problematische (necesse est, contingit). In andern ist ausgedrückt, unter welcher Einschränkung das Prädikat dem Subjekt zukommt; (exponibiles); (524, 525, 528).

*) Ich verstehe Herr Riesewettern nicht, wenn er in seiner Kantischen Logik (Anm. z. 65. §. S. 30) sagt, die Modalität der Urtheile sey den Alten nicht bekannt gewesen, weil sie bey dem berühmten Quae? Qualis? Quanta? (nämlich enuntiatio) nur nach dem Unterschiede der kategorischen und hypothetischen Sätze, und sodann nach Qualität und Quantität gefragt hätten. Denn es ist gerade umgekehrt: das Quae? Qualis? Quanta? kannten die Alten nicht, (die Scholastiker gehören doch nicht zu den Alten): aber die Modalität giebt Aristoteles sehr genau an; Categ. 12. 13. und nach ihm haben sie alle Peripatetiker nur gar zu weitläuftig abgehandelt. Auch dieses ist von jeher als das Wesen der Modalität angesehen worden, daß in ihr das Verhältniß der beyden Urtheils-Vorstellungen zu dem Verstande, (nicht unter sich selbst), bestimmt sey. Daher lehren die Aristoteliker: der Modus bezieht sich weder auf das Subjekt, noch auf das Prädikat, noch auf die Kopula: also bezieht er sich auf den Verstand. Dieses kann Herr Riesewetter in allen Aristotelischen Logiken lesen; unter andern in Bechmanni Institt. Log. ex Aristot. wo es II. 15. p. 302 heißt; requiritur vt (modus) significet, quomodo ei (subjectum praedicato) praecisо actu intellectus in se competat. Nur waren in der

Aristotelischen Modalität zwey Modi, possibile und impossibile, überflüssig; denn jener ist mit contingit einerley, (problematisch): dieser ist von necesse nur die verneinende Qualität, (apodiktisch). Daß ich die exponibeln Sätze und die zu ihnen gehörigen hypothetischen, sofern sie als einfache Sätze möglich sind, (die reduplikativen und restriktiven), unter die modalen ordne: darüber habe ich mich in der Anm. z. 520. §. erklärt. Hier will ich noch, um der Autorität willen, anmerken, daß diese Vereinigung der modalen und exponibeln Urtheile unter eine Klasse der bestimmten, (im Gegensatz der absoluten) nicht neu ist; s. Iac. Thomasii Erotem. Log. Cap. 28. Kants assertorisches Urtheil gehörte nach meiner Klassenordnung zu den absoluten. Weil ich nun die modalen Sätze der Peripatetiker (oder proprie sic dictas, s. §. 532) mit den versteckten hypothetischen in eine Klasse bringe und beyde den absoluten entgegen stelle: so sind auf diese Weise die problematischen und apodiktischen nicht besonders den assertorischen, noch die (versteckt) hypothetischen den kategorischen entgegengestellt, wie in der Kantischen Logik; sondern die alte Bedeutung des Kunstwortes **kategorisch** bleibt. Die Sätze aber, wo sich das Prädikat zum Subjekt verhält wie eine Eigenschaft, nenne ich **attributive**, (s. §. 540.) indem Herr Kant sie kategorische nennt.

## §. 532.

Es lassen sich in Ansehung der exponibeln Sätze fünferley Einschränkungen (531) denken: 1) daß von dem Prädikat ausgeschlossen werden alle andere Subjekte, (solus; enunc. exclusiua); 2) daß ein Theil des Subjekts davon ausge-

schlossen wird, (praeter; exceptiua); 3) daß die Bedingung beygefügt ist, unter welcher das Prädikat bey dem Subjekt steht, (si, nempe; restrictiua) und wenn die Bedingung vor dem Subjekte steht, hypothetica); 4) daß das vorausgesetzte Merkmal angezeigt ist, kraft dessen das Prädikat ihm beygesetzt wird, (quatenus; reduplicatiua); 5) daß das partikuläre Subjekt, durch ein Nebenmerkmal bezeichnet und also in ein allgemeines verwandelt wird: (nonnulli, scilicet ii qui; specificatiua 524).

§. 533.

Die restriktiven und reduplikativen Sätze (532) sind versteckte hypothetische. (Anm. z. 520. §.)

§. 534.

Alle kategorische Sätze (530) sind, in Ansehung der Gründe, in denen sie beruhen, hypothetische; (532) und alle hypothetische ohne diese Rücksicht kategorische.

§. 535.

II. Dem relativen logischen Inhalte nach (517) sind die Sätze höhere und untergeordnete (subalternantes et subalternatae); umgekehrte (conuersae); gleichgeltende (aequipollentes) und widerstreitende (oppositae).

§. 536.

In den subalternen Sätzen (535) beruhet das Verhältniß bloß in der Quantität; denn in dieser allein sind sie verschieden.

§. 537.

In den umgekehrten Sätzen (535) findet das Verhältniß der Quantität und Qualität statt.

§. 538.

Die Aequipollenz (535) beruhet theils in synonimischen Ausdrücken, theils überhaupt in gleichgeltenden Redensarten und Sprachwendungen. Zwischen allgemeinen und partikulären Sätzen läßt sich Aequipollenz erzwingen mittelst künstlicher Verbergung der Zeichen der wahren Quantität und Qualität; (527).

Scheibleri Log. P. III. c. 11.

§. 539.

Widerstreitende Sätze (535) sind solche, wo der eine bejahet, der andere verneinet. Dieses Verhältniß nun ist entweder zwischen einem allgemeinen Satze, und einem besondern, (oppositio contradictoria); oder zwischen zwey allgemeinen (contraria). Zwischen zwey partikulären Sätzen ist, in Ansehung der Unbestimmtheit, kein Widerstreit möglich: sonach ist die sogenannte oppositio subcontraria ohne Grund.

Sofern diese viererley Verhältnisse der Sätze (536—539) Gründe von Schlüssen sind, werden sie betrachtet in der III. Lehre.

## §. 540.

Zweytens: in Ansehung des wirklichen Inhalts (517), giebt es überhaupt so vielerley Sätze, als objektive Verhältnisse (508) gedacht werden zwischen Subjekt und Prädikat. Das Prädikat sagt entweder aus ein Merkmal des Subjekts; (Inhärenz und Subsistenz, (enunc. attributiua); oder bald thätige, bald leidendliche Veränderungen von ihm; (Kausalität und Dependenz, enunc. causalis); oder ein zufälliges Verhältniß in welchem es mit dem Subjekte stehet; (der Größe, des Orts, der Zeit u. d. gl. en. comparatiua).

Ueber diesen §. sind mancherley Erörterungen nöthig. 1. Ist anzumerken, daß die kritische Logik auch die Attributif- und Kausal-Urtheile, (bevor sie durch die Anschauung versinnlicht sind,) ohne Rücksicht auf einen Inhalt, bloß als logische Verhältnisse des Subjekts und Prädikats betrachtet; anstatt daß ich schon hier auf diese Versinnlichung hinweise und ihnen zu der Form auch Materie gebe. 2. Siehet man hier, daß das Verhältniß des Prädikats mit dem Subjekt freylich nicht in allen Urtheilen reale Aehnlichkeit oder Verschiedenheit ist, wie bereits oben, §. 508, mit Hinweisung auf diese Anm. angedeutet worden; denn das findet nur in den attributiven Sätzen statt. Jedoch ist auch in dem bejahenden Kausal-Satze das Prädikat am Ende dem Subjekte logisch ähnlich: z. B.

die Wärme dähnt die Körper aus: ist so viel als wenn ich sage: die Wärme ist ähnlich der Kraft, welche ausdähnet u. s. w. So hatten es wohl Reimarus und andere gründliche Dialektiker gemeint, wenn sie immer von Aehnlichkeit oder Gleichheit der beyden Urtheils-Vorstellungen redeten, und dann den Grund der Schlüsse davon herleiteten. Damit, glaube ich, sind die Bedenklichkeiten des scharfsinnigen Tetens über diesen Punkt gehoben; Vers. I. B. IV. V. Abth §. 1, 2. VII. Abth. §. 5, 6. Locke und Leibnitz Ess. II. 15. — Was die Scholastiker von dem verschiedenen Sinne der Kopula est in dem Satze, lehren, zeigt, daß ihnen alles dieses sehr klar gewesen sey. 3. Wegen des einfachen Kausal-Urtheils, an dessen Stelle Kant das hypothetische aufführt, habe ich mich in der Anm. z. 520 §. erklärt. 4. Die Komparatif-Urtheile werden hier in einem ausgebreitetern Sinne genommen, als gewöhnlich: ich verstehe nicht allein die darunter, welche durch den Komparatif bezeichnet sind, sondern auch solche, welche andere zufällige Verhältnisse durch bekannte Partikeln, Vor, Nach, Bey, Neben u. d. gl. ausdrücken. Hierinn bin ich der Anweisung des Herrn Tetens gefolgt; (s. a. a. O.) Daß die gewöhnlich so genannten Komparatifsätze, als versteckt zusammengesetzte, insgemein unter die exponibeln gerechnet zu werden pflegen, ist ohne Bedeutung, so wie es an sich klar ist, warum ich sie, dem obigen Eintheilungsgrunde nach, von ihnen trennen mußte.

## §. 541.

Nur in dem ersten Falle (540) wird zwischen dem Subjekt und Prädikat reale Aehnlichkeit gedacht. Wiederholung des 508. §.

§. 542.

Ferner sind die Sätze philosophische und empirische; theoretische und praktische; Sätze von unmittelbarer und mittelbarer Einsicht, (enunciationes immediatae und mediatae intuitionis; demonstrabiles und indemonstrabiles).

§. 543.

Endlich gehört auch hieher das Namenverzeichniß folgender in der mathematischen Methode brauchbarer Arten der Sätze. Erklärung (definitio); Grundsatz (principium); unmittelbar theoretischer (axioma), praktischer, Heischesatz (postulatum), mittelbarer, Lehrsatz (theorema); zum Beweis aufgestellter Lehrsatz (problema); zur Erklärung angenommener Satz, Voraussetzung (hypothesis); Erfahrungssatz (observatio, experimentum); Zusatz (corollarium;) Anmerkung (scholion).

---

## IIII.

## Von den Schlüssen.

§. 544.

Dasjenige, woraus erkannt wird, warum das — bejahende oder verneinende — Prädikat dem

Subjekte zukommt, ist (509) der Grund des Urtheils.

§. 545.

Ein Urtheil mit beygedachtem, oder ein Satz (515) mit beygefügtem Grunde (544), ist ein Schluß.

§. 546.

Der Grund, warum dem Subjekte das Prädikat zukommt (544) ist in allen möglichen Urtheilen dieser: weil das Subjekt subordiniert ist mit *) einem dritten Begriffe, dem das Prädikat zukommt. Demnach beruhet alles Schließen (547) in dieser Regel: Wenn das Subjekt des Urtheils subordiniert ist mit einem dritten Begriffe, dem das Prädikat zukommt: so kommt es als Prädikat dem Subjekte selbst zu.

*) Ein Begriff ist mit einem andern subordiniert, soll nichts anders heißen, als er stehet mit ihm in dem Verhältniß der Subordinazion (417); so daß es in diesem Ausdrucke, den ich in der Syllogistik, seiner Kürze wegen, gern gebrauche, gar nicht bestimmt wird, ob er der höhere, oder der niedere Begriff sey. Ein Begriff ist einem andern subordinirt: dieses zeigt bestimmt an, daß er ein niederer ist. Insgemein behandelt man das Subjekt so, als ob es dem Prädikate subordiniert seyn müsse: aber es kann auch umgekehrt der höhere Begriff, und also das Prädikat ihm subordiniert seyn; welches der Fall in allen partikulären Sätzen ist, wo das Prädikat nicht ein Merkmal

der Gattung, sondern ein Accidenz von dem Subjekte ist; z. E. einige Geschöpfe sind Thiere: hier ist das Subjekt höher: einige Menschen sind unvollkommen; hier ist das Prädikat höher. Man darf also in der Syllogistik die Grundregel der Schlüsse nicht so ausdrücken: wenn das Subjekt subordiniert ist einem dritten Begriffe ꝛc., sondern mit einem dritten Begriffe. Will man die gewöhnliche Formel gebrauchen, deren ich mich sonst selbst bedient habe: **Wenn zwey Begriffe gleich sind einem dritten ꝛc.** (**Reimarus Vernunftl.** §. 176. **Mayer Vernunftschl.** S. 290): so wird dabey als erklärt vorausgesetzt, daß, gleich seyn einem dritten Begriffe so viel heißt, als mit ihm subordiniert seyn; nicht ihm subordiniert. Denn zwey Begriffe können einem dritten subordiniert seyn in gleichem Grade: daraus folgt nur daß sie nun mit einander selbst **koordiniert**; nicht aber daß der eine dem andern **subordiniert** ist. Zwey koordinierte Begriffe aber, (z. B. Dreyeck und Zirkel) gehören wohl als Accidenzen unter ein gemeinschaftliches Geschlecht, und haben in sofern eine allgemeine Aehnlichkeit mit einander; verhalten sich aber nicht zusammen wie Subjekt und Prädikat, sondern vielmehr wie Oppositа (414). Daher kommt es auch, daß in der zweyten Aristotelischen Figur bejahende Schlüsse nicht möglich sind; weil daraus zwar, daß zwey Begriffe nicht unter ein gemeinschaftliches Geschlecht gehören, folgt, daß sie einander selbst widerstreiten, nicht aber, wenn sie beyde darunter gehören und also Accidenzen desselben sind, daß sie mit einander einstimmen: denn die Accidenzen eines Geschlechts sind vielmehr widerstreitende Begriffe. Auf diese Unbestimmtheiten in dem Ausdrucke der Grundformel der Schlüsse weisen zum Theil die Anmerkungen des Herrn Prof. **Jakob** hin; (a. a. O. §. 256.) Und doch hat dieser gründli-

che Dialektiker eine Formel aufgestellt, welche eben so unbestimmt ist, wie jene, die er mit Recht tadelt: Was dem Merkmale eines Subjekts zukommt, kommt dem Subjekte selbst zu. Diesem nach kann ich schliessen: einige Dreyecke sind rund. Denn Figur ist ein Merkmal von dem Subjekte Dreyeck: dem Begriffe Figur kommt zu, (freylich nur partikulär, aber eben darinn liegt die Unbestimmtheit des Ausdrucks), Rund: also kommt Rund dem Subjekte Dreyeck zu. Soll auch diese Formel nur auf die 1. Figur berechnet seyn: so muß doch gesagt werden: was dem Merkmale eines Subjekts nothwendig oder allgemein zukommt: aber für die andern Figuren würde sie, auch mit dieser Bestimmung, nicht passen. Noch muß ich in Ansehung der von mir gewählten Formel erinnern, daß der Ausdruck: dem das Prädikat zukommt, eben so viel heißt, als: mit dem Prädikate subordiniert ist: (509); jener schien mir nur faßlicher zu seyn. Wenn die Aristoteliker das Dictum de Omni et Nullo zur Grundformel aller Schlüsse erheben: so setzen sie die Nothwendigkeit der Reduktion voraus; s. Scheibleri Tr. de Syllogismis; II. 12. Jungii Log. Hamb. III. 11. Viel Gutes dawider findet man in Syrbii Phil. rat. und in Müllers Anl. z. d. phil. W. I. Th. S. 484.

## §. 547.

Auch solche Schlüsse beruhen in dieser Regel (546), in denen das Verhältniß des Prädikats zum Subjekt von dem Verstande gefunden wird, ohne deutliches Bewußtseyn des dritten Begriffs, mit welchem das Subjekt subordiniert ist. Also giebt es keine unmittelbaren Schlüsse. In denen, welche

also genannt werden, ist der dritte Begriff, enthalten in demjenigen logischen Grundsatze, der bey ihnen vorausgesetzt wird.

Wolf hat in seinem größern logischen Werke P. I. Sect. IV. C. 5. dünkt mich, mit einer unwiderstehlichen Evidenz und dabey sehr ausführlich bewiesen, daß die so genannten unmittelbaren Schlüsse vollkommen syllogistisch sind. Nichts desto weniger hat sie auch Herr Kant, (er nennt sie Verstandesschlüsse a. a. O. S. 359, als unsyllogistische betrachtet. Behandelt werden sie als solche: das ist gewiß; aber ob sie nicht, dem Grunde nach, in welchem sie zuletzt beruhen, als abhängig von einer unserer Vernunft inwohnenden allgemeinen Regel, die ihnen zum Fundamentalsatze diene und den Mittelbegriff in sich enthalte, betrachtet werden müssen? das ist eine andere Frage; über die man sich zwar leicht vergleichen, aber nicht ohne vielen Wortstreit verständigen könnte. Auf jeden Fall wären die Kantischen Gesetze der formalen Wahrheit, von denen die sogenannten Verstandesschlüsse allein abhangen sollen, das nicht, was ich hier als Regeln für diese Schlüsse, meinem Systeme nach, erfodere.

## § 548.

Man unterscheidet vornehmlich drey Arten von Schlüssen: kategorische, (syllogismus ordinarius categoricus) *); verkürzte, (crypticus); zusammengesetzte, (compositus). Alle können allgemein und partikulär, bejahend und verneinend seyn.

*) Dieser ist zuerst vom Aristoteles geordnet worden. In der ältern Dialektik, auch noch in der Megari-

schen und Stoischen, werden die Schlüsse entweder hypothetisch, oder disjunktif vorgetragen.

## §. 549.

1. Der ordentliche kategorische Schluß (548) enthält, außer dem Urtheile, zwey Vordersätze, (praemisſae), und überhaupt drey Begriffe *), (termini).

*) Mit Recht unterscheidet Kant Begriffe von Vorstellungen: richtiger also wäre freylich hier der Ausdruck **Vorstellungen**. Allein die Wörter **Oberbegriff, Unterbegriff**, sind im Teutschen nun einmal technisch geworden; und es würde eine Ziererey seyn, wenn man sagen wollte die **Ober- oder Untervorstellung**.

## §. 550.

Der dritte Begriff, mit welchem in einem Vordersatze das Subjekt des Urtheils subordiniert und welchem in einem andern das Prädikat beygelegt wird (546), heißt **der Mittelbegriff**, (terminus medius). Das Subjekt des Urtheils, welches in einem der Vordersätze erscheint als subordiniert mit dem Mittelbegriffe, wird genannt **der Unterbegriff**, (terminus minor); und das Prädikat, welches in einem andern Vordersatze beygelegt wird dem Mittelbegriffe, **der Oberbegriff**, (terminus maior): beyde heißen termini extremi.

§. 551.

Derjenige von den beyden Vordersätzen, welcher das Prädikat des Urtheils dem Mittelbegriffe beylegt, heißt, nach der Benennung des Prädikats, (Oberbegriff, terminus maior 550), der Obersatz, (enuntiatio maior); und der welcher das Subjekt, den Unterbegriff, (terminus minor), mit dem Mittelbegriffe subordiniert, der Untersatz, (enun. minor s. assumtio); der Satz, welcher das Urtheil selbst aussagt, heißt der Schlußsatz, (conclusio).

§. 552.

Der Obersatz (551) ist nicht wesentlich der erste: mithin ist auch das nicht wesentlich, daß der Oberbegriff in dem ersten, oder der Unterbegriff in dem andern Vordersatze erscheine. Der Unterbegriff ist allzeit das logische Subjekt des Urtheils; aber nicht nothwendig auch das grammatische.

Es ist daher ganz falsch, wenn viele, (neuerlich Herr G. E. Schulze in seinem Grundriß S. 159) den Obersatz den ersten, den Untersatz den andern Vordersatz nennen, und noch ungründlicher, wenn man dieses zum Merkmale setzt, der Oberbegriff sey der, welcher in dem ersten Vordersatze, und der Unterbegriff der, welcher in dem andern Vordersatze neben dem Mittelbegriffe erscheinet, (s. die Anm. zum 567. §.) Daß aber der Unterbegriff das Subjekt des Schlußsatzes, und der Oberbegriff desselben Prädikat ist: das hat seinen Grund; wenn man nämlich das Wesen

des Unterbegriffs und Oberbegriffs richtig, und nicht nach der Stelle in dem andern, oder ersten Obersatze bestimmt. Denn außerdem ist die Regel: der Unterbegriff muß das Subjekt des Schlußsatzes seyn, ohne allen Sinn. Eben so wenig ist auch damit die Natur des Mittelbegriffs erklärt, wenn man sagt: er ist der, welcher in dem Schlußsatze nicht erscheinet, und in den Vordersätzen zweymal. Daß der Mittelbegriff nicht in den Schlußsatz gebracht werden solle, ist eine überflüssige Regel: daß er darinn nicht vorkomme, ist für Anfänger ein ganz gutes Merkmal.

---

§. 553.

Wenn unter syllogistischen Figuren verstanden werden sollen verschiedene Gattungen von kategorischen Schlüssen: so kann, logisch, die Grundeintheilung der Figuren nur allein hergenommen werden von dem Verhältniß des Unterbegriffs zum Oberbegriff: denn Quantität und Qualität sind Quellen der Eintheilung nur für die unter den Hauptgattungen der Schlüsse enthaltenen Arten. Aus den verschiedenen Stellungen des Mittelbegriffs entstehen nicht logische, sondern nur grammatische Figuren.

§. 554.

Diesem Gesichtspunkte (553) nach giebt es nur zwey wahrhaftig syllogistische Figuren: die erste und dritte Aristotelische. Denn der Unterbegriff ist mit dem Mittelbegriffe subordiniert (546), entweder als ein

niederer mit dem höhern; und dann geht der Schluß vom Allgemeinen aufs Untergeordnete; oder wie ein höherer mit dem niedern; und dann geht der Schluß vom Untergeordneten aufs Allgemeine; (Anm. z. 546. §.)

Die zweyte Aristotelische Figur ist von der ersten gar nicht wesentlich unterschieden: sie schließt ebenfalls bloß vom Allgemeinen aufs Untergeordnete. Daß sie bloß verneinend schließt, das hat sie mit Modis der ersten und dritten Figur gemein; und alle ihre Modi gehören in die erste, weil sie, gebunden an die unwesentliche Stellung der Wörter, keine Modos mit einem partikulären Obersatze hat, deren sie doch einen bejahenden und verneinenden haben müßte, wenn sie einigermaßen vollständig seyn sollte. Man sieht daher wirklich, daß Aristoteles, indem er jede einzelne Figur sehr gut definiert, doch keinen bestimmten Begriff von syllogistischer Figur überhaupt zum Grunde legt. Denn wie wird aus verneinenden Schlüssen, die schon als Modi in den andern Figuren vorkommen, eine besondere Figur? Ich habe mir dieses immer so erklärt: Aristoteles gab sich ganz vorzügliche Mühe, die Lehre von der Oppositzion in das helleste Licht zu stellen und für die dahin gehörigen Schlüsse, mit denen, wie er selbst mehrmalen erwähnt, die Sophistik so großen Unfug trieb, solche Regeln festzustellen, an denen man scheinbare Gegensätze sogleich zu erkennen im Stande wäre. Zu diesem Behuf widmete er diesen Schlüssen eine besondere Figur. Die vierte, welche Averröes dem Galen zuschreibt, wird von ächten Aristotelikern durchaus nicht anerkannt; aus dem sehr richtigen Grunde, weil sie von der ersten

bloß durch die Stellung der Vordersätze unterschieden ist, und daher allzeit einen verkehrten Schlußsatz giebt. Zabarella de quarta Fig. Syllogism. 8, 9, 10. Mendozae Disputatt. Log. X. 20. Opp. p. 144. — Rüdiger (S. V. et F. II. 6. §. 36.) und nach ihm Crusius (Weg z. Gewißheit §. 335) wollen sie mit der Abänderung beybehalten wissen, daß in dem Schlußsatze der Unterbegriff nicht an der Stelle des Subjekts, sondern des Prädikats sey. Diese Veränderung ist aber nicht anders möglich, als wenn man zugesteht, daß der erste Satz auch der Untersatz seyn kann: denn eigentlich wollte Rüdiger sagen: man nehme den Unterbegriff in den ersten Vordersatz. Wird aber das zugestanden, so ist die vierte Figur von der ersten gar nicht unterschieden. Wo also die Wortstellungen in Betrachtung kommen sollen, da ist es nicht konsequent, wenn man die vierte Figur verwirft: wo man sich aber darüber hinwegsetzt, da ist von ihr so wenig die Frage, als von der zweyten; und es kommt alsdann bloß noch darauf an, wie bequem sie für die Rede ist. — Wiefern die untern Figuren unvollkommene Schlüsse sind, das hat Aristoteles sehr gut eingesehen; s. Anal. pr. I. 5. 6. Auf eine etwas andere Weise erklärt es Kant; Falsche Spitzfindigkeit d. syll. Fig. Das hindert aber nicht, die III. Figur, (welche in meiner Syllogistik die andere ist), der angegebenen Rücksicht gemäß, als eine Hauptgattung von Schlüssen aufzuführen. Hingegen wäre die II. Aristotelische Figur das dennoch nicht, wenn sie auch keiner Umkehrung des Obersatzes bedürfte.

## §. 555.

**Beyde Figuren (554) sind unterworfen gewissen allgemeinen Regeln; s. §. 556 — 560.**

§. 556.

1. Der ordentliche kategorische Schluß (549) enthält nur drey Hauptbegriffe (terminos). Enthält er wenigere, so ist er verkürzt; enthält er mehrere, so ist er entweder ein zusammengesetzter und abermals kein ordentlicher Schluß; oder es liegt verborgen die seltner vorsätzliche, als selbsttäuschende Doppeldeutigkeit eines Worts.

§. 557.

2. Aus zwey partikulären Sätzen folgt nichts. Denn einer der Vordersätze muß aussagen, entweder daß das Prädikat des Schlußsatzes dem Mittelbegriff allgemein zukommt, (in der I. Fig.); oder daß der Unterbegriff eine Gattung ist, unter welcher der Mittelbegriff stehet (in der II. Fig.). Und so ist in beyden Fällen wenigstens einer der Vordersätze allgemein. Allgemeine Sätze, welche wörtlich partikulär sind (524), müssen umgekehrt werden; s. §.

§. 558.

3. Aus zwey verneinenden Sätzen folgt nichts. Denn in verneinenden Schlüssen kann der Widerstreit zwischen dem Subjekt und Prädikate des Schlußsatzes nicht anders gedacht werden, als aus dem Grunde, weil das Subjekt dem Mittel-

begriffe subordiniert ist, und das Prädikat ihm widerstreitet. Sonach ist allzeit einer der Vordersätze bejahend. Bejahende Sätze mit dem Scheine der Verneinung (526, 527) sind in Obacht zu nehmen.

§. 559.

4. Wenn einer der Vordersätze partikulär ist, so ist es auch der Schlußsatz. Denn wenn entweder das Subjekt des Schlußsatzes dem Mittelbegriffe, dem das Prädikat zukommt, nur partikulär subordiniert ist, (in der I. Fig.); oder wenn das Prädikat dem Mittelbegriffe nur partikulär zukommt (in der II. Fig.): so kann in beyden Fällen das Prädikat unmöglich dem Subjekte allgemein zukommen.

§. 560.

5. Wenn einer der Vordersätze verneinend ist, so ist es auch der Schlußsatz. Denn wenn entweder das Subjekt unter einen Mittelbegriff gehört, dem das Prädikat nicht zukommt (in der I. F.); oder wenn es den Mittelbegriff als einen solchen, dem es nicht zukommt, unter sich hat (III. F.): so muß auch das Prädikat dem Subjekte — ganz oder zum Theil — abgesprochen werden.

§. 561.

Anlangend die erste Figur (554) insbesondere: so ist der Grund derselben das Dictum de Omni et Nullo.

§. 562.

Der Obersatz ist allgemein und sagt aus, daß das Prädikat des Schlußsatzes dem Mittelbegriffe allgemein zukomme. Der Untersatz ist bejahend und sagt aus, daß das Subjekt unter dem Mittelbegriff, als unter einer Gattung, stehet.

§. 563.

Je nachdem in der I. Fig. das dem Allgemeinen, (der Gattung), Untergeordnete entweder wieder etwas Allgemeines, (eine Art), oder etwas Partikuläres ist: je nachdem ist auch der Untersatz nebst dem Schlußsatze (559) entweder allgemein, und zwar bald in bejahender Qualität, (Barbara), bald in verneinender, (Celarent); oder partikulär, und ebenfalls bald bejahend, (Darii), bald verneinend (Ferio).

§. 564.

Anlangend die andere Figur (554) insbesondere: so ist der Grund derselben folgende Regel: Was dem Untergeordneten zukommt: das kommt, weil das Untergeordnete ein Theil des

Allgemeinen ist, theilweise (partikulär) auch zu dem Allgemeinen.

§. 565.

Der Obersatz ist partikulär *); er sagt aus, daß das Prädikat des Schlußsatzes dem Mittelbegriffe zum Theil zukommt. Der Untersatz ist allgemein bejahend, und sagt aus, daß der Unterbegriff der Gattungsbegriff des Mittelbegriffs ist. Der Schlußsatz ist partikulär, und dieses, entweder bejahend, (Disamis), oder verneinend, (Bocardo), weil vom Untergeordneten aufs Allgemeine nicht anders geschlossen werden kann, als partikulär. Damit hängt zusammen die dritte der allgemeinen Regeln (558).

*) Darapti, Felapton, Datisi, Ferison sind nichts anders als Darii und Ferio der I. Fig.

§. 566.

Sollen die grammatischen, nicht logischen Verschiedenheiten, welche in dem Aeußern der Schlußformeln entspringen aus den möglichen Stellungen des Mittelbegriffs, für syllogistische Figuren gelten (553): so giebt es derselben viere; nachdem der Mittelbegriff entweder in dem Obersatze das Subjekt und in dem untern das Prädikat ist; oder in beyden das Prädikat; oder in beyden das Subjekt; oder in dem Obersatze das Prädikat, und in dem untern das Subjekt. Und jede dieser Figuren

enthält so viel Arten (modos), als eine jede, ihrer Natur nach, verschiedene Bestimmungen haben kann von Seiten der Quantität und Qualität.

§. 567.

Jene unächten syllogistischen Figuren (566) sind durchaus darauf berechnet, daß 1) der Obersatz in der Ordnung der erste, der Untersatz der andere sey; folglich auch 2) in dem ersten das Prädikat des Schlußsatzes, in dem andern das Subjekt neben dem Mittelbegriffe erscheine; 3) daß in jedem der drey Sätze, und namentlich in dem Schlußsatze, der Unterbegriff, als Subjekt, die erste Stelle einnehme. Da aber diese Stellung der Sätze und Begriffe nichts Wesentliches ist (552): so ermangeln diese Figuren offenbar alles logischen Grundes und fallen ganz in einander, sobald man die meist allenthalben willkührliche Stellung der Sätze und Wörter verändert.

Sollte jemand daran zweifeln, daß die Aristoteliker selbst die Stellung der Vordersätze und Begriffe als etwas Unwesentliches betrachten: der lese Mendozae Disputatt. Log. X. 11. p. 133. und Scheibleri Tr. de Syllogism. p. 22. Sextus führt, und zwar in Beziehung auf die peripatetische Syllogistik, einen Schluß zum Beyspiel an, welcher den Oberbegriff in dem zweyten und den Unterbegriff in dem ersten Vordersatze enthält, und also in Ansehung der Vordersätze die Form der IV. Figur hat und dennoch im Schlußsatze

sich als einen Schluß der I. Fig. erweiset. Sokrates ist ein Mensch: kein Mensch hat vier Füße: also hat Sokrates nicht vier Füße; P. H. II. 14. Und auch nur in dieser Rücksicht, daß die kombinatorisch möglichen Verschiedenheiten in der Stellung der Wörter, keinen Eintheilungsgrund der Schlußarten abgeben, konnten gründliche Männer die syllogistischen Figuren geringschätzen. Baco Augm. Sc. V. 2. N. Org. II. §. 104. Locke IV. 17. Mayer Vernunftschluß I. Th. 8. Kap. §. 5. Kant a. a. O.

§. 568.

Indessen hat jede dieser grammatischen Schlußfiguren ihre eigene Schicklichkeit in der Sprache, zur dialektischen Wendung der Beweise; und es ist ohne Grund, wenn man sagt, die erste sey die natürlichste. Das ist sie nur da, wo gezeigt werden soll, daß einem Subjekt ein Prädikat zukomme, kraft seines Geschlechts. Natürlicher als in der ersten, beweiset man in der zweyten die Verschiedenheit ähnlich scheinender, und in der dritten die Aehnlichkeit verschieden scheinender Dinge.

Jungii Log. Hamb. III. 10.

§. 569.

Alle Schlüsse der drey untern Figuren lassen sich, ohne Veränderung des Schlußsatzes, verwandeln in die Form der ersten, wenn man das Prädikat des Schlußsatzes mit dem Mittelbegriffe in einen allgemeinen Satze verbindet, als desselben Prädikat,

und dann das Subjekt dem Mittelbegriffe unterordnet als desselben Subjekt. Die zur Redukzion erfundene und in mechanischer Verschiebung und Umkehrung der Sätze beruhende Kunst, ist unnöthig, und ganz widersinnig da, wo der Schlußsatz verändert wird, (wie in Camestres der IIten, in Disamis der IIIten, in Calernes, Bamalip und Dimatis der IVten Fig.); und der Erfolg ist meist nur die Wortstellung der ersten Figur.

Die Regeln der von den Scholastikern erfundenen mechanischen Redukzion sind in dem bekannten Verschen, welches die Bedeutung dieser vier Buchstaben anweisen soll, nicht einmal richtig; und eben so wenig richtig sind in einem andern Verschen, (welches man nebst jenem jetzt wiederum zum Vorscheine bringt), die Regeln der Konversion, die bey der Reduktion zum Grunde liegt. Was insbesondere das ad impossibile duci (C) betrifft: so ist die Meinung des Aristoteles gar nicht, daß einige Modi, wie etwa Bar-oC-o, auf diese Art reduziert werden müßten; sondern er zeigt nur, daß der Schlußsatz einer untern Figur, wenn er noch nicht zugegeben wird, apagogisch, d. h. durch eine deductionem ad impossibile in der ersten Figur bewiesen und so in dieselbe reduzirt werden könne. Anal. pr. I. 23.

§. 570.

Will man jedoch diese Art der Redukzion (569) zu Stande bringen, und die Wortstellung der untern Figuren in die Wortstellung der ersten verwandeln: so ergiebt sich, ohne Anweisung der Buchstaben,

S. P. M. C. *) aus der dem Mittelbegriff in der ersten Figur gehörigen Stelle, welche Sätze, und aus den Regeln der Umkehrung, wie sie umgekehrt werden müssen; ingleichen auch daraus und aus der Regel, daß der Obersatz den Oberbegriff enthalte, sofern der Obersatz der erste seyn soll (552, 567), wo die Vordersätze gegen einander zu vertauschen sind.

*) Wolfii Philos. rat. §. 399.

§. 571.

Zweytens: Verkürzte Schlüsse (548). Diese sind von zweyerley Art. In einigen fehlt der deutliche Ausdruck des Mittelbegriffs und zugleich der Obersatz, als die Vernunftregel, nach welcher sie einhergehen: (unmittelbare Schlüsse 547) In andern fehlt einer der Vordersätze, weil der Mittelbegriff nur neben einen der beyden äußersten gehalten ist; (enthymema).

§. 572.

I. Die sogenannten unmittelbaren Schlüsse (571) folgern theils wechselseitig, theils einseitig. Es giebt derselben viererley Arten.

§. 573.

1. Vom Allgemeinen aufs Partikuläre (536) (ad subalternantem); einseitig (572).

§. 574.

2. Durch Umkehrung der Sätze (537) (ad conuersum); entweder wechselseitig, wenn das Prädikat an die Stelle des Subjekts gesetzt wird, ohne Veränderung der Quantität, (conuersio simplex); oder einseitig, mit Veränderung der Quantität, (c. p. accidens). Die erste Art findet statt in verneinenden, partikulär bejahenden, und identisch allgemein bejahenden Sätzen: die andere Art in den übrigen allgemeinen Bejahungen, in allgemeinen Verneinungen, und in partikulären Bejahungen, welche ein allgemeines Urtheil enthalten (524).

Daß dergleichen partikuläre Sätze in allgemeine verwandelt werden können, ist wohl unwidersprechlich; s. Rüdigeri S. V. & F. II. 5. p. 304. seqq. Die so genannte Conuersio per contrapositionem, (mit veränderter Qualität), wird von dem Aristoteles nicht mit als ein Mittel der Redukzion aufgeführt; Anal. Pr. I. 2. 3. Top. II. 8. Sie ist durchaus nichts anders als der Schluß ad oppositum, den irgend ein Peripatetiker unter die Konversionen gebracht hat; wozu sie aber, nach dem meist einstimmigen Urtheil der Dialektiker, nicht gehört.

§. 575.

3. Von einem gleichgeltenden Satze auf den andern (538) (per aequipollentiam); wechselseitig.

§. 576.

4. Von einem Gegensatz auf den andern (539) (ad oppositum); bald wechselseitig, (572) (oppositio enunciationum contradictoria); bald einseitig (o. contraria).

§. 577.

II. Der Enthymemen (571) giebt es so vielerley Arten, als zwischen zwey Sätzen, dem Vorsatz und Nachsatz, mögliche Beziehungen. Der Nachsatz, (consequens), kann sich auf den Vorsatz (antecedens) beziehen: wie Folge auf Grund, (syllogismus consecutiuus); wie Wirkung auf Ursache, (causalis); wie das Bedingte auf die Bedingung, (hypotheticus); wie auf etwas Aehnliches, (analogicus); wie ein Größen-Verhältniß auf das andere, (a maiori ad minus, a minori ad maius; comparatiuus); wie ein Theilungssatz auf den andern; (disiunctiuus); wie der vollständige Inbegriff alles Untergeordneten (der Individuen oder Unterarten) auf das Allgemeine; (inductio).

Die neuen Logiker nehmen das Enthymem meistentheils mehr in der rhetorischen, als logischen Bedeutung, bloß für den verkürzten Konsekutiv- oder Kausalschluß. Aristoteles betrachtet das Enthymem nicht bloß als einen verkürzten Schluß, sondern auch mit Rücksicht auf die Materie des Obersatzes, als

einen dialektischen, im Gegensatz des apodiktischen; Anal. Pr. II. 27. Herr Riesewetter (a. a. O. ad §. 187) redet von einem Enthymem, wo beyde Vordersätze im Sinne behalten werden: aber das ist ganz unmöglich. Wenn auch der Vordersatz hinter dem Schlußsatze steht, und mit ihm durch die Partikel denn oder weil zusammengehängt wird: so fehlt er doch nicht.

§. 578.

In den drey letzten Schlußarten (577) fehlt nothwendig der Obersatz; in den übrigen natürlicher, obwohl nicht nothwendig, der Untersatz.

§. 579.

Drittens: Zusammengesetzte Schlüsse (548). Deren giebt es zweyerley Arten. Einige sind förmliche kategorische Schlüsse durch irgend eine Zugabe vergrößert: andere sind Zusammensetzungen mehrerer verkürzter.

§. 580.

I. Zusammengesetzte Schlüsse der ersten Art (579) entstehen: wenn der Schluß zwey Begriffe einer Art enthält, z. B. zwey Unterbegriffe, (syllogismus multiplex); wenn einem der Obersätze ein besonderer Grund beygefügt ist, (epicherema); wenn dem Hauptschlusse ein anderer beygesetzt wird zum Beweise, (prosyllogismus). Ferner gehören hieher: der ausgeführte hypothetische, (hypothetic us perfectus), wiefern der Obersatz die Bedingung

und das Bedingte in dem Antezedenz und Konsequenz verbindet und also einen vielfachen Satz ausmacht; und der disjunktife, (disiunctiuus perfectus), weil der Obersatz ebenfalls vielfach ist, indem er entweder mehrere Subjekte, oder mehrere Prädikate enthält.

§. 581.

Die hypothetischen Schlüsse (580) insbesondere folgern bejahend, (in modo ponente): nun ist das Erste wahr; also auch das Letzte: verneinend, (in modo tollente): nun ist das Letzte falsch; also auch das Erste.

§. 582.

Die disjunktifen Schlüsse (580) insbesondere beruhen auf der Oppozision der Begriffe (414) und setzen also voraus richtige Eintheilungen. Im übrigen schließen sie, so wie die Oppozision kontradiktorisch ist, oder konträr (414), entweder wechselseitig: wenn Eins ist, so ist das Andere nicht; und wenn Eins nicht ist, so ist das Andere: oder einseitig: wenn Eins ist, so ist das Andere nicht. Die sogenannten Kopulatifschlüsse sind nichts anders, als disjunktife.

§. 583.

Wenn der disjunktife Schluß (582) eine Bejahung oder Verneinung folgert, welche sich er-

streckt über alle Theilungsglieder des ganzen Geschlechts: so folgt, daß das bejahende oder verneinende Prädikat zukommt dem ganzen Geschlecht. Bejahend heißt es inductio *), verneinend dilemma, syllogismus crocodillinus.

*) Herr Kant unterscheidet von Vernunft- und Verstandesschlüssen (Anm. z. 547. §.) noch drittens Schlüsse der Urtheilskraft; und zu diesen rechnet er die Induktzion. Ueber diese Schlußart verdient immer noch vorzüglich gelesen zu werden Baco N. O. Lib. I. §. 105, 169. Unter den Alten ist Plato als ein Kenner derselben berühmt; s. Diog. III. 33. Gassendi Orig. Log. 2. 4. Opp. T. I. p. 43.

## § 584.

II. Zu den zusammengesetzten Schlüssen der andern Art (579) gehört vornehmlich der zusammengesetzte Konsekutif- oder Kausalschluß, (Sorites).

Dieser Sorites ist ganz etwas anders, als das was unter diesem Nahmen in der Megarischen und Stoischen Dialektik bekannt war, und vom Cicero acervalis genannt wird. Jenes war ein zwar sehr berühmtes, aber sehr elendes Sophisma, welches darauf ausgieng, alle Bestimmungen von Quantität unstät zu machen; indem man einen Grad nach dem andern (worauf anfangs nichts ankommt), hinweg nimmt, oder hinzusetzt, so daß man nie sagen kann, wo die Grenze ist zwischen Groß und Klein, Reich, Arm u. dgl. Es ist auch mit der Benennung σωρος, acervalis gar nicht ein Haufen Schlüsse gemeint; sondern das bezieht sich

wie aus dem Cicero zu ersehen ist, (Ac. IV. 29.) auf eine Instanz, in welcher die Natur dieses Sorites, als in einem einzelnen Exempel, dargestellt wird. Einen solchen Sorites führt Sextus an; adu. Math. VII. p. 452.

§. 585.

Der Sorites ist ein in den beyden letzten Sätzen, mit Verschweigung des Untersatzes, enthaltenes Enthymem, in welchem der Mittelbegriff ein sehr entferntes Geschlecht des Unterbegriffs ist: so daß also einige Sätze vorangehen müssen, welche aus diesem entfernten Mittelbegriffe andere Mittelbegriffe herleiten; bis ein Mittelbegriff entstehet, welcher ein ganz nahes Geschlecht des Unterbegriffs ist. In dieser stetigen Unterordnung abgeleiteter Mittelbegriffe unter einem höheren besteht die Schlußkraft des Sorites.

§. 586.

Die Mittelbegriffe (585) werden in dem Sorites genommen aus dem Prädikat; daher ist allzeit der Begriff, welcher in dem vorstehenden Satze das Subjekt war, in dem darauf folgenden das Prädikat.

Die neuern Logiker haben auch Sorites versucht, wo die Mittelbegriffe aus dem Subjekt genommen werden; s. Coruini Philos. rational. C. 6. §. 628. seqq.

§. 587.

Man kann auch Sorites machen in entgegengesetzter Richtung. Diese verhalten sich zu jenen, ziemlich wie die vierte Aristotelische Figur zur ersten.

Das ist der so genannte Goklenische Sorites. Wer ausführliche Erörterungen darüber wünscht, und Goclenii Isag. in Organ. Aristot. nicht besitzt, der lese Reuschii Syll. Log. §. 584. seq. und Riesewetters Logik ad §. 191. ff.

§. 588.

Der Sorites wird gebracht in die erste Figur, wenn man den Obersatz des Enthymems (585) zum Obersatze des förmlichen Schlusses macht, den verschwiegenen Untersatz darunter setzt, und dann diesen Untersatz wiederum mit einem neuen Schlusse beweist, wozu der Obersatz vorhanden ist in demjenigen Satze, welcher zunächst über dem Obersatze des Enthymems stehet; und dann daraus auf den Unterbegriff des vorigen Schlußsatzes folgert. Eben so wird wiederum der Untersatz dieses zweyten Schlusses durch einen dritten Schluß bewiesen, wozu der Obersatz in dem nächst darüber stehenden Satze vorhanden ist; indem der Unterbegriff der vorige bleibt.

§. 589.

Der erste Satz der ganzen Reihe ist zu dem ersten Schlusse der Untersatz, und der zweyte der Obersatz.

§. 590.

Der Sorites wird aufgelößt in so viele Schlüsse, als Sätze sind zwischen dem ersten und letzten.

---

§. 591.

Synthetisch betrachtet ist der Schluß ein Geschäfte der Erfindung, da man aus einem Begriffe eines Grundsatzes, als einem Mittelbegriffe, einen neuen, oder Unterbegriff herleitet; und ihm denn folglich in dem Schlußsatze dasjenige beylegt, oder abspricht, was dem Mittelbegriffe, unter welchem er stehet, beygelegt, oder abgesprochen worden war in dem Obersatze.

§. 592.

Analytisch betrachtet, und angewandt zur Ueberzeugung anderer, ist der Schluß ein Beweis.

Die Aristoteliker betrachten die Schlüsse ganz analytisch. Daher beziehet sich auch in der aristotelischen Logik die Lehre von den Schlüssen einzig und allein auf die Kunst zu beweisen. Freylich machen eigentlich nur die Vordersätze den Beweis aus; denn der Schlußsatz ist das Bewiesene. Rüdiger zeigte zuerst, daß man die Schlüsse auch von der synthetischen Seite ansehen könnte, und wollte sie, wiefern sie auf diese

Art ein Mittel zur Erfindung neuer Wahrheiten würden, vornehmlich auf diese Art behandelt wissen, S. V. & F. II. 6.

§. 593.

Die Beweise werden hergenommen, entweder aus der Erfahrung, oder aus der Vernunft, (a posteriori, und a priori). Uebrigens sind sie entweder synthetische, oder analytische; direkte, und apodiktische; oder indirekte, apagogische.

---

## V.

## Von den Schlüssen der Wahrscheinlichkeit insbesondere; und von der Denkart, welche dabey als Regel zum Grunde liegt.

§. 594.

Der Grund eines Urtheils ist entweder völlig zureichend, oder nur grösern Theils. Im ersten Falle entstehet die Gewißheit, im andern Falle die Wahrscheinlichkeit.

§. 595.

Der grösere und wichtigere Theil der menschlichen Begriffe und Urtheile, beruhet bloß in Wahrscheinlichkeit.

§. 596.

Alle in Wahrscheinlichkeit beruhende Urtheile, können in Ansehung des Grundes, von welchem sie abhängen (545), betrachtet werden als Schlüsse. Der Grund dieser Schlüsse ist folgende Regel der menschlichen Denkart: Wo die meisten der Dinge sind, welche einer Sache bey, vor, oder nach zu gehen pflegen, da wird die Sache selbst seyn.

§. 597.

Der Grund dieser Regel in der menschlichen Denkart (596) ist die Voraussetzung einer gewissen Regel in der Natur, und eine von dieser Regel erwartete Selbstgleichheit derselben, in der Form und Aufeinanderfolge der Dinge.

§. 598.

Man denkt sich die Verbindung der Nebendinge (596) mit der wahrscheinlichen Sache, entweder nur empirisch, nach Angabe menschlicher Erfahrung; oder, als damit verbundene Gründe oder Folgen, theoretisch, nach mehr oder weniger bewiesenen Grundsätzen. Daher analogische, und philosophische Wahrscheinlichkeit.

§. 599.

Jeder Mensch denkt sich die Form und Folge der Dinge in der Natur (597) gemäß seiner Er-

fahrung, oder Theorie, und bildet also seine Wahrscheinlichkeiten nach dem Muster der ihm geläufigern Vorstellungen; d. h. einem jeden ist das wahrscheinlich, was ihm am leichtesten vorstellbar ist, vermöge der Uebereinstimmung und Aehnlichkeit mit Vorstellungen, in denen er schon eine Fertigkeit besitzt.

§. 600.

Weil jeder Mensch die Form und Folge der Dinge in der Welt (597), so erwartet, wie er sich dieselbe vorstellen kann in Gemäßheit entweder seiner Erfahrung, oder seines Systems (599): so sind in den empirischen Wahrscheinlichkeiten so viele Täuschungen möglich, als möglich sind Irrthümer der Erfahrung, und in den philosophischen so viele Täuschungen möglich, als Irrthümer des Systems.

§. 601.

Die meisten und wichtigsten Ideen der Wahrscheinlichkeit sind Analogien (598).

Vornehmlich Basedow hat mich durch eine Stelle in der Philalethie, 1. B. S. 203. auf die analogische Denkart aufmerksam gemacht, und zu einer genauern psychologischen Untersuchung derselben veranlaßt.

§. 602.

Es ist in der menschlichen Seele ein natürlicher Hang zur analogischen Denkart: 1) weil die Seele die Aehnlichkeit liebt, und sie auch leichter findet, als die Verschiedenheit; 2) weil dadurch am leichtesten befriedigt wird, ihr natürliches Bestreben nach völligen Begriffen. Sehr viel von diesem Hange liegt in der Verknüpfung der Vorstellungen und vornehmlich in dem Gesetze der Aehnlichkeit (271) und der Ordnung (277).

---

§. 603.

Die Denkart der Wahrscheinlichkeit (596 — 599) hat folgende wichtige Gegenstände: 1) die Natur, oder überhaupt das Reich der Wirklichkeit; 2) die Zukunft; 3) die Geschichte; 4) die Auslegung. Physische, prognostische, historische, hermenevtische Wahrscheinlichkeiten.

§. 604.

I. Die physischen Wahrscheinlichkeiten (603) sind größerntheils empirisch oder analogisch (598).

§. 605.

Wiefern sie Analogien sind (604), sofern beruhen sie, abhängig von jener angenommenen

Grundregel der Natur (597), theils auf zweyerley Schlüssen, 1) von dem Daseyn mehrerer ähnlicher Eigenschaften und Verhältnisse, auf das Daseyn anderer mit jenen gewöhnlich verbundenen, 2) von entgegengesetzten Dingen auf entgegengesetzte Verhältnisse: theils in angenommenen besondern Regeln der Natur (597), welche aus jener Grundregel folgen: 1) der Stetigkeit, 2) der Zweckmäßigkeit, 3) der Mannichfaltigkeit.

So z. B. schließt man aus der Aehnlichkeit, welche Saturn und Merkur mit den übrigen Planeten haben, daß sie auch ähnliche Verhältnisse gegen die Sonne haben, folglich sich ebenfalls um die Axe drehen, und aus eben diesem Grunde, daß die Venus Monden habe, weil sie in andern Eigenschaften und Verhältnissen den übrigen Planeten ähnlich ist. Büffon findet eine Aehnlichkeit zwischen den Verhältnissen der Pflanzenwurzeln mit der Erde, und den thierischen Sinnenwerkzeugen mit der Außenwelt, und schließt daraus, daß die Pflanzenwurzeln eine Art von Sinnenwerkzeugen sind. Ein merkwürdiges Beyspiel des Schlusses, von entgegengesetzten Dingen auf entgegengesetzte Verhältnisse, ist das System des Manichäismus.

## §. 606.

Physische Analogien (605) sind unwahrscheinlich, wenn jene empirischen Schlüsse nicht genugsam gegründet sind in der Erfahrung; oder wenn das Naturgesetz, welches man dabey zum Grunde

legt, nicht in der Natur ein Grundgesetz, folglich nicht allenthalben anwendbar ist.

Z. B. Robinet nimmt das Gesetz der Stetigkeit in dem Grade, als das höchste Gesetz der Natur, an, daß er demselben das Gesetz der Zweckmäßigkeit unterordnet. Und daraus allein entstehen so viele wilde Analogien dieses sonderbaren Schriftstellers.

§. 607.

Wiefern die physischen Wahrscheinlichkeiten (603) philosophisch (598) sind; sofern entstehen verschiedene Grade derselben: 1) wenn die Sache an sich möglich ist; 2) ihre wirkenden Ursachen vorhanden, 3) die meisten derselben von nichts gehindert, 4) wirklich in Thätigkeit sind; und 5) Wirkungen, oder Zeichen der Sache sich offenbaren.

§. 608.

II. Die prognostischen Wahrscheinlichkeiten (603) sind meistens ganz analogisch (598). Der psychologische Grund liegt in den Vorstellungsreihen (293).

§. 609.

Die prognostischen Wahrscheinlichkeiten (608) haben zum Gegenstande, theils das künftige Werden von Dingen, die noch nicht sind; theils die künftigen Verhältnisse von Dingen, welche schon wirklich sind.

§. 610.

Wiefern sie analogisch sind (608), beruhen sie, abhängig von der angenommenen Grundregel der Natur (597), theils in dem Schlusse von der Aehnlichkeit des Vorhergehenden, auf die Aehnlichkeit des Nachfolgenden; theils in der Annahme des Gesetzes der Gleichförmigkeit 1) in der Folge, und 2) in den Verhältnissen der Dinge.

§. 611.

Auf dem angenommenen Gesetze der Gleichförmigkeit in der Folge der Dinge (610), beruhen die medizinischen, meteorologischen, ökonomischen, politischen Vorhersagungen, u. d. g.

§. 612.

Auf dem angenommenen Gesetze der Gleichförmigkeit der Natur in den Verhältnissen der Dinge (610), beruhen die Schlüsse von der Mehrheit der möglichen Fälle, auf die Wahrscheinlichkeit des Erfolgs.

§. 613.

Wo die gegenseitigen möglichen Fälle bestimmt werden können, nach Maaßgabe vorhandener Erfahrungen, im Durchschnitte, wie Leben und Tod bey Wittwenkassen: da wird die Wahrscheinlichkeit ein Gegenstand der Berechnung. Aber auch

diese prognostischen Wahrscheinlichkeiten, welche sich berechnen lassen, sind, in Ansehung des Grundes, auf welchem sie beruhen (611), Analogien (598).

§. 614.

Wiefern die prognostischen Wahrscheinlichkeiten philosophisch sind (598): beruhen sie theils auf den (607) angeführten Gründen der physischen, theils, wo die entgegenstehenden möglichen Fälle bestimmbar sind durch die Kombinazion, wie Gewinn und Verlust bey Lotterien, auf der Berechnung.

§. 615.

Aus dem 613. und 614. § ergiebt sich, auf welche Gegenstände sich die Wahrscheinlichkeitsrechnung anwenden lasse.

§. 616.

Wenn man aus dem Wesen und der Natur eines Dinges herleitet künftige Zustände und Verhältnisse desselben: so ist das nicht prognostische, sondern physische Wahrscheinlichkeit, und nicht analogische, sondern philosophische; z. B. die Unsterblichkeit der Seele.

§. 617.

III. Die historischen Wahrscheinlichkeiten (603) sind im Ganzen mehr philosophisch, als ana-

logisch (598). Denn die Geschichtforschung ist mehr beschäftigt fremde Ideen zu prüfen, als selbsteigene hervorzubringen.

§. 618.

Wiefern sie analogisch sind (617), haben sie zum Gegenstande theils die erzählte Begebenheit, theils die Zeugen; und beruhen in dem Schlusse: wo die meisten Umstände der Begebenheit sind, da war die Begebenheit selbst: wo die meisten Merkmale der Geschicklichkeit und Aufrichtigkeit in einem Zeugen sind, da ist der Zeuge glaubwürdig.

§. 619.

Wiefern sie philosophisch sind (617), werden die Umstände der Begebenheiten betrachtet als Ursachen, oder Wirkungen; und die Merkmale der Glaubwürdigkeit des Zeugen, als Gründe des Zeugnisses, und als Gründe der Wahrheit.

§. 620.

Wenn lückenhafte Erzählungen ergänzt werden durch Muthmaßungen: so geschiehet das mehr durch philosophische Schlüsse, als durch analogische.

§. 621.

IV. Die hermenevtischen Wahrscheinlichkeiten (603) sind theils analogisch, theils philosophisch (598).

§. 622.

Wiefern sie analogisch sind (621), beruhen sie auf der Erwartung ähnlicher Wortbedeutungen, Wortfügungen, Ausdrücke, Sprachwendungen, Grundsätze, Meinungen und Denkarten; theils in verschiedenen Schriftstellern von einerley Volk, Mundart, Zeitalter, Schule, Lehrbegriff; theils in verschiedenen Werken und Stellen eines und desselben Schriftstellers.

§. 623.

Wiefern sie philosophisch sind (621), wird der Sinn der auszulegenden Stellen hergeleitet, theils aus jenen Verhältnissen des Schriftstellers (622), als aus grammatischen, historischen, antiquarischen, psychologischen Gründen; theils aus andern Werken und Stellen, und vornehmlich aus den zunächst liegenden Stellen, des Verfassers, als aus logischen Gründen, oder Folgen.

---

§. 624.

Eine psychologische Geschichte der Denkart der Wahrscheinlichkeit kann nützen zu einer allgemeinen Uebersicht und logischen Kritik der Ideen, welche durch den Einfluß derselben erzeugt werden, und allenthalben vermengt sind mit den

Lehrbegriffen, Kenntnissen und Behauptungen der Menschen.

§. 625.

Regeln, durch welche der Verstand geleitet werde, bey der Beurtheilung und Wahl der Wahrscheinlichkeiten, sind unmöglich. Wenn die Menschen oft schwächere Wahrscheinlichkeiten mehr gelten lassen, als stärkere; oder wohl gar in der Physik, Geschichte und Auslegung, ganz ungedenkliche Unmöglichkeiten, klaren Wahrscheinlichkeiten vorziehen: so geschiehet es nicht aus Unwissenheit jener logischen Regeln, sondern durch den Einfluß entweder vorgefaßter Meinungen, oder vorgefaßter Absichten.

Rüdiger hat zuerst eine Lehre von der Wahrscheinlichkeit in das logische System eingeführt, die vornehmsten Gegenstände der Wahrscheinlichkeit angegeben, und Gründe zur Berechnung ihrer Grade vorgeschlagen. S. V. & F. III. Indessen siehet man aus den Nouv. Ess. IV. 15. 16. (welche erst lange Zeit nach Leibnitzens Tode herausgegeben worden sind), daß Leibnitz den Gedanken einer Theorie dieser Art, noch früher als Rüdiger gehabt hat. Das ἐνδοξον, wovon die Logik des Aristoteles handelt, ist das rednerische probabile, aber gar nicht das verisimile, wovon hier die Frage ist. Das Organon des Aristoteles bestehet, so wie sein Begriff der Logik, aus zweyen Theilen, der Analytik und Topik. Die Analytik handelt von den strengen apodiktischen Beweisen; die Topik aber von den dialektischen, rheto-

riſchen, welche aus den angenommenen Meinungen der Menſchen geführt werden. Die Topik allein hat den Namen Dialektik; daher heißt beym Ariſtoteles ein rhetoriſcher Schluß oder Beweis, ein dialektiſcher, im Gegenſatze des analytiſchen; Top. l. 1. Die Kategorien beziehen ſich ſowohl auf die Analytik, als auf die Topik. Endlich unterſcheidet Ariſtoteles in einem Anhange zur Topik, (de Sophiſt. Elenchis), von den vernunftmäßigen dialektiſchen oder topiſchen Schlüſſen und Beweisarten, die Sophiſtereyen; dieſe haben das φαινομενον ἐνδοξον, jene das ἀληθως ἐνδοξον zum Grunde. — Ueber die Logik der Wahrſcheinlichkeit verdienen vorzüglich geleſen zu werden: Bernoulli Ars Conjecturandi. Wolfii Philoſ. rat. P. II. Sect. I. 2. s'Graveſande Introduct. ad Philoſoph. 17, 18. 19. Cruſius Weg z. Gew. 10. Kap. Lamberts N. Organon, II. B. 5. Mendelsſohn von der Wahrſcheinlichkeit, in den Verm. Schriften; Garvii Diſſ. de Logica probabilium. Mehrere Schriftſteller ſind geſammelt in Frömmichens Lehre der Wahrſcheinlichkeit. — Die meiſten Logiker haben unter dem Vorwande eines großen praktiſchen Nutzens, aus der ganzen Sache ein bloßes Regelwerk gemacht, ohne die Denkart ſelbſt zu unterſuchen.

# Anhang zu dem ersten Abschnitte.

## I.

## Ueberzeugung und Zweifel.

§. 626.

Wenn eine Vorstellung einen gewissen Grad der Stärke hat: so ist es der Seele unmöglich, sich die vorgestellte Sache anders zu denken, d. h. unter andern Merkmalen und Verhältnissen, als enthalten sind in der Vorstellung. Daher ein inniges Gefühl, daß das in der Sache sey, was in der Vorstellung ist; und diese innige, einfache Empfindung ist die Ueberzeugung.

§. 627.

Diese innige Empfindung (626) ist wesentlich verknüpft mit dem Selbstbewußtseyn (143), mit den sinnlichen Vorstellungen (131), mit der Erinnerung (335). Daher die Ueberzeugung von unserm eigenen Daseyn, von dem Daseyn der materiellen Welt, und von der Wirklichkeit unserer vergangenen Zustände.

§. 628.

Alles, was außerdem ein Gegenstand seyn kann von menschlicher Ueberzeugung, sind entweder Begebenheiten, oder Begriffe: historische Ueberzeugung, und philosophische.

§. 629.

Wenn Begriffe auf Ansehen und Zeugniß geglaubt werden: denn ist es nicht philosophische Ueberzeugung, sondern historische (628).

§. 630.

Der zur Ueberzeugung erfoderte, unabänderliche Grad der Stärke (626) unserer historischen und philosophischen Vorstellungen (628), entstehet entweder aus der sinnlichen Kraft, mit welcher sie auf das Vorstellungsvermögen wirken; oder aus ihrem Zusammenhange mit allgemeinen Begriffen und Grundsätzen, in welchen sie enthalten sind als Theile. Ueberzeugung des Gefühls und Ueberzeugung der Vernunft.

§. 631.

I. Anlangend die Ueberzeugung des Gefühls (630) in beyden Arten (628): so sind einige der physischen Ursachen, welche den Vorstellungen der geglaubten Begebenheiten, oder Begriffe (628) jenen unabänderlichen Grad der Stärke (626)

verschaffen, in dem glaubenden Menschen selbst: Temperament, Nervenzustand, allerley Gemüthsbewegungen, und vornehmlich die Furcht. Andere sind in der Vorstellung selbst: nämlich in der sinnlichen Stärke, welche dieselbe entweder in sich selbst hat, oder durch Verbindung mit andern Vorstellungen empfängt.

§. 632.

Was die sinnliche Stärke sey, welche die Vorstellung in sich selbst habe (631): das ist klar ohne Erläuterung.

§. 633.

Durch Verbindung mit andern Vorstellungen (631) erlangt die Vorstellung, welche der Gegenstand der Ueberzeugung ist, jene unabänderliche Stärke (626, 631): 1) wenn mit ihr zugleich sich zeigen auffallende, wunderbare, rührende Begebenheiten, welche die Sinne erschüttern: 2) wenn in dem mündlichen, oder schriftlichen Vortrage mit ihr verbunden werden sinnlich starke Vorstellungen, welche die Phantasie bewegen, und das Gedächtniß empfänglich machen; hieher gehören auch die Gründe, wiefern sie undeutlich und rednerisch, nicht deutlich und philosophisch behandelt werden; 3) wenn der mündliche Vortrag insbesondere umgeben ist, von Seiten des Redners, oder des Orts,

mit Dingen, welche stark in die Sinne wirken; 4) wenn die Vorstellung geglaubt wird von allen Menschen umher, und von niemand bezweifelt; 5) wenn sich alles in dem Gespräch und in den Handlungen und Unterlassungen der Menschen, in öffentlichen Einrichtungen, Feyerlichkeiten, Gesetzen, u. d. g. darauf beziehet.

§. 634.

Zur Hervorbringung und beständigen Unterhaltung der Ueberzeugung des Gefühls (631), sowohl der historischen, als auch der philosophischen, (628) ist nichts wirksamer, als die beyden letzten Punkte (633). Ein merkwürdiges Beyspiel siehet man in dem festen Glauben an falsche Religionen.

§. 635.

II. Die Ueberzeugung der Vernunft (630) beruhet in der Unmöglichkeit eine Vorstellung abzuändern (626), welche unter einer andern, (allgemeinern), subjektif unveränderlichen, enthalten und ein Theil derselben ist. Die allgemeinere aber kann geglaubt seyn durch Ueberzeugung des Gefühls.

Hume kennt keine andere Art der Ueberzeugung, als die, welche ich hier Ueberzeugung des Gefühls nenne; Tr. of h. N. B. I. P. III. Sect. 8. Im Gegentheil will sein teutscher Herausgeber alle Ueber-

zeugung auf Gründe setzen; und zwar mit dem Anführen, daß wir viele Vorstellungen mit großer Lebhaftigkeit und doch ohne Ueberzeugung, andere aber, ohne Lebhaftigkeit, mit Ueberzeugung denken. Jakobs Kr. Vers. S. 678. ff. Allein das beweiset weiter nichts, als daß die Ueberzeugung der Vernunft ohne Lebhaftigkeit seyn, und eine an sich lebhafte Vorstellung dennoch den zur Ueberzeugung erforderlichen Grad der Stärke nicht haben kann. Ueberhaupt ist noch ein großer Unterschied unter Lebhaftigkeit einer Vorstellung, und unter der Stärke, mit welcher sie auf mich wirkt. Und gesetzt auch, welches jedoch nicht einmal ganz wahr ist, daß alle Menschen sich bey ihren Ueberzeugungen auf Gründe berufen, wie viele berufen sich nicht bloß auf ihr Gefühl! so weis man ja, wie leicht es ist, seine Empfindungen hinterdrein zu Gründen zu machen.

## §. 636.

Von Begebenheiten (628) entstehet die Ueberzeugung der Vernunft (635) aus der Einsicht der Einstimmung der Begebenheit, theils mit ihren für wahr gehaltenen Umständen, als ihren Gründen, oder Folgen; theils mit ihren für glaubwürdig gehaltenen Zeugnissen, als mit ihren Beweisen: von Begriffen (628), aus der Einsicht der Einstimmung, oder des Widerspruchs eines Begriffs, mit einem allgemeinen Begriffe; d. h. aus der Unmöglichkeit dem Theile das abzusprechen, was man von dem Ganzen für wahr annimmt, oder von dem Theile

das für wahr anzunehmen, was man dem Ganzen abspricht.

---

§. 637.

Das Unvermögen, jenen unabänderlichen Grad der Stärke in Vorstellungen (626) zu verhindern, ist die Leichtgläubigkeit.

§. 638.

Es giebt eine historische und eine philosophische Leichtgläubigkeit (628); eine Leichtgläubigkeit des Gefühls, und eine Leichtgläubigkeit der Vernunft (630).

§. 639.

Die Leichtgläubigkeit des Gefühls (638) überhaupt, entstehet aus den §. 631. angezeigten Ursachen. Die Leichtgläubigkeit des Gefühls für besondere Arten der Vorstellungen, in verschiedenen Menschen, entstehet aus physischen und geistigen Besonderheiten des Vorstellungsvermögens.

§. 640.

Die Leichtgläubigkeit der Vernunft (638) überhaupt, entstehet aus dem Mangel an Vorstellungen, (Kenntnissen, Einsichten, Grundsätzen), welche der zu glaubenden Vorstellung entgegen gestellt werden und die Stärke derselben (626) ver-

mindern könnten. Die Leichtgläubigkeit der Vernunft für gewisse besondere Arten von Vorstellungen entstehet aus der Anhänglichkeit an gewisse Meinungen, Grundsätze, und überhaupt aus Besonderheiten des Verstandes.

§. 641.

Die historische Leichtgläubigkeit der Vernunft (638) insbesondere, entstehet vornehmlich aus dem Mangel durchdachter Begriffe von den Schwierigkeiten und Hindernissen der historischen Wahrheit; welche enthalten sind, theils in den Verhältnissen, theils in den Eigenschaften der Zeugen, und überhaupt in der Leichtsinnigkeit, Leichtgläubigkeit und Unredlichkeit der menschlichen Natur.

§. 642.

Es ist weit schwerer sich erzählte Begebenheiten wie nicht geschehen, als sich vorgetragene Begriffe wie irrig und falsch zu denken. Darum ist im Ganzen der historische Zweifel der schwerste, und die historische Leichtgläubigkeit die gemeinste; und wiefern falsche Begriffe insgemein geglaubt werden nur auf Zeugniß und Ansehen (629): sofern liegt auch hier zum Grunde die historische Leichtgläubigkeit.

## §. 643.

Wenn eine Vorstellung zwar nicht jenen unabänderlichen Grad der Stärke (626) hat, aber doch einen höhern, als die entgegengesetzte: so entstehet die Ueberzeugung der Wahrscheinlichkeit.

Auf eine andere Weise erklärt Kant aus der Hinzukunft einer Verbindlichkeit zu den objektif nicht hinreichenden Gründen, die Art der Ueberzeugung, die er Glauben nennt; Cr. d. r. V. S. 617. Was er doktrinalen Glauben S. 854 ff. nennt, das ist, so sehr er auch die Vergleichung mit der Wahrscheinlichkeit verbittet (Prol. S. 195), im Grunde und dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nach, doch nichts anders als Wahrscheinlichkeit; zum Theil aber, wie in dem Falle von dem Daseyn Gottes, moralische Gewißheit. Denn was insbesondere die Wahrscheinlichkeit betrifft, so entsteht die Neigung ihr zu folgen (ganz wie Kants doktrinaler Glaube) aus dem Interesse — oder vielmehr Hange der Vernunft, ihren Begriffen überall Einheit und Vollendung zu verschaffen, und also das, was dazu an Gewißheit abgehet, durch Wahrscheinlichkeiten zu ersetzen. Das Beyspiel von den Bewohnern anderer Weltkörper (S. 853) würde, doch gewiß, sollte ich denken, von allen, denen der Ausdruck, doktrinaler Glaube, nicht bekannt wäre, als ein Fall der Wahrscheinlichkeit angesehen werden. Jakobi versteht, der deutlichen Erklärung zufolge, die er in seinem David Hume gegeben hat, unter Glaube den unsrer Natur gemäßen Zwang des innern Beyfalls — mithin gerade das, was die Stoiker συγκατάθεσιν, assensionem internam nennen, und verdient also keinen der Vorwürfe, die man ihm dieses Worts halber gemacht hat.

§. 644.

Auch auf die Ueberzeugung der Wahrscheinlichkeit (643) passen die obigen Eintheilungen (628 630) und Lehrsätze (631 ff.).

§. 645.

Wenn eine Vorstellung geglaubt wird wegen ihrer deutlichen und durchgängigen Uebereinstimmung mit den Grundgesetzen der Vernunft, und dabey nicht gedenklich ist eine einzige Möglichkeit des Gegentheils: so ist es Ueberzeugung der apodiktischen oder geometrischen Gewißheit.

§. 646.

Wenn der geometrischen Gewißheit (645) nur allein abgehet eine einzelne, und durch unzählliche Gründe überwogene Möglichkeit des Gegentheils: so neigt sich die menschliche Seele, nach der wesentlichen Einrichtung ihrer Natur, allzeit zu der völligsten Ueberzeugung. Man nennt dieses, weil es eine Pflicht ist, einer solchen Ueberzeugung in allen Fällen nachzugeben und sie einzugestehen, moralische Gewißheit. Man muß die moralische Gewißheit nicht verwechseln mit der Wahrscheinlichkeit (643).

§. 647.

Weil die einzige und weit überwogene Möglichkeit des Gegentheils, welche bey der moralischen

Gewißheit zur geometrischen fehlet, wie nichts ist, und schlechterdings ohne Bedeutung: so ist die moralische Gewißheit, in der Ueberzeugung, kein niederer Grad, als die geometrische (646).

§. 648.

Die geometrische und die moralische Gewißheit beruhen (646. 647) auch da, wo sie zum Gegenstande haben, Begebenheiten (628), in der Ueberzeugung der Vernunft (635); und weil beyde Arten abhangen von den höchsten Grundgesetzen des Erkenntnißvermögens: so sind sie völlig frey von den bey der Ueberzeugung des Gefühls vorwaltenden Ursachen des Irrthums.

# Anderer Abschnitt.

## Von dem Wesen des höhern Erkenntnißvermögens.

§. 649.

Wenn man das Wesen des höhern Erkenntnißvermögens untersucht, so will man einestheils seine Grundanlagen entdecken, 2) in Rücksicht auf Wahrheit und Gewißheit seinen Werth bestimmen.

### I.

### Von den Grundanlagen des höhern E. V.

§. 650.

Wiefern das höhere Erkenntnißvermögen überhaupt denkt, d. h. Vorstellungen anerkennt unter Begriffen; sofern heißt es Verstand: wiefern es Vorstellungen verbindet in Begriffe, Urtheile und Schlüsse (34); sofern heißt es Vernunft.

Den Unterschied unter Verstand und Vernunft, (der vor Wolfen wenig bekannt und vor Kanten wenig geachtet war), denke ich mir so: Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, nicht wiefern er sie bildet, welches nach der Idee des Möglichen und also durch die Vernunft geschieht; sondern wiefern er durch sie

anerkennt und Anschauungen begreift oder versteht. Die Vernunft ordnet und prüft alle Begriffe und Urtheile nach der Idee des Möglichen und alle Schlüsse nach der Idee des Nothwendigen; (s. §. 671.) Die Vernunft ist also nicht bloß auf Schlüsse eingeschränkt; denn sie bildet und prüft auch Begriffe und Urtheile. Baumgartens Metaph. §. 463, 468. Ich glaube, das wird auch mit Kants Lehre ziemlich übereinstimmen; s. in Schmidts Wörterb. Verstand und Vernunft. Das Bemerkenswertheste hiebey ist, daß der Verstand von der Vernunft beherrscht wird; indem sie alles Gedachte ihren beyden Hauptideen gemäß fodert, und allem was ihnen nicht gemäß ist, die Ueberzeugung versagt. Auch siehet man, was den Verstand anlangt, daß das niedere Erkenntnißvermögen denselben, und mithin das höhere, nothwendig erfodert: so daß die obige Abtheilung des Erkenntnißvermogens hier wiederum wegfällt.

§. 651.

Es giebt 1) gewisse Elementar- oder Grundbegriffe, unter welchen alles anerkannt wird, was der Verstand denkt, und durch welche mithin alle Vorstellungen bestimmt sind. Es giebt 2) gewisse höchste Grundregeln, nach denen alle Begriffe, Urtheile und Schlüsse in der Vernunft einhergehen, und durch welche sie bestimmt sind. Dafern nun jene Grundbegriffe des Verstandes, und diese Grundregeln der Vernunft sich als solche erweisen, die nicht abgezogen sind; sondern einestheils bey allem Denken überhaupt, anderntheils bey allen Begriffen, Urtheilen und Schlüssen voraus gesetzt

werden müssen (s. §. 661. ff. 679. ff.): so machen jene aus die wesentlichen Gründanlagen des Erkenntnißvermögens in Ansehung des **Verstandes**, diese in Ansehung der **Vernunft**.

§. 652.

1. **Die Grundanlagen des Erkenntnißvermögens in Ansehung des Verstandes.** Die Elementar- oder Grundbegriffe, in denen diese beruhen (651), vollständig aufzuzählen; und, mehr als alles, systematisch so zu ordnen, daß die absolut höchsten ganz bestimmt und mit allgemein beyfälliger Evidenz unterschieden werden, von den unmittelbar, oder mittelbar, (durch Verbindung mehrerer mit einander), abgeleiteten: das ist, wegen der unbeschränkbaren Willkühr der Abstrakzion, die dergleichen Klassenordnungen macht, und der Sprache, die sie, (immer doch nur metaphorisch) ausdrückt, unmöglich *). Allzeit aber wird vorausgesetzt eine höchste Gattung: **das Vorstellbare, der Gegenstand.**

*) Das möchten doch alle die bedenken, welche die Kantische Klassenordnung für die allein mögliche halten: von der selbst Reinhold gestehen muß, daß ihre Vollständigkeit in der Kritik nicht erwiesen war; Th. d. V. V. S. 515. Mir wenigstens ist durch die meisterhafte kombinatorische Dedukzion dieses Schriftstellers (S. 443. ff.) erst deutlich geworden, wiefern sie als vollständig angesehen werden soll. Aber im-

immer wird doch in Abtheilungen dieser Art viel Willkührliches bleiben. Hat doch ein sehr scharfsinniger Dialektiker, Daries (Via ad verit. §. 319) gezeigt, daß man unter die bekannten sieben Fragen: quis, quid, ubi u. s. w. alle Stammbegriffe des Verstandes ordnen kann. Es kommt nur darauf an, daß man versteht, Worte in Worte hinein, und aus Worten heraus zu zwingen. — Hätte der scharfsinnige Urheber der Critik d. r. V. seinen Denkformen nicht den Namen Kategorien gegeben; so würde es vielleicht niemand eingefallen seyn, diese mit jenen zu vergleichen. Denn Aristoteles wollte bloß die höchsten Gattungen der wirklichen Dinge bestimmen; und es ist daher eine bekannte Regel der peripatetischen Logik: eine Kategorie darf nicht ein bloßer Begriff seyn. Diesemnach konnten also z. B. Negazion, Möglichkeit und Nothwendigkeit unter jenen Kategorien nicht aufgeführt werden; weil alles das nur Bestimmungen des Denkens und nicht verschiedene Gattungen wirklicher Dinge betrifft. Ich halte es daher für eine kleine Ungerechtigkeit, wenn man den Aristoteles hier mit Kanten vergleicht. Daß es im übrigen gerade so viele logische Arten von Urtheilen, (wobey doch auf den Inhalt keine Rücksicht genommen wird), geben müsse, als es Gattungen des (sinnlich) Vorstellbaren giebt: das hat mir, so wie andern, scharfsinnigern Männern, nie ganz einleuchten wollen. Hin und wieder ist mir daher, ich muß es bekennen, die Versinnlichung der Kantischen Kategorien etwas gezwungen vorgekommen. Man sehe Ulrich Institutt. §. 119. 170. Auf jeden Fall aber bin ich weit von der Eitelkeit entfernt eine bessere Klassenordnung liefern zu wollen, als die Kantische: alles was ich von der meinigen sagen kann, ist, daß sie für mich die natürlichste ist.

§. 653.

Eine von den möglichen Klassenordnungen dieser Art (652) ist enthalten unter folgenden zehn Haupttiteln: 1) Substanz, (Beharrlichkeit, Identität); 2) Accidenz, (Zustand, Veränderung); 3) Eigenschaft, (der Quantität und Qualität; beydes zusammen ist die Materie, im Gegensatz der Form, und die Realität); 4) Verhältniß, (Form und Ordnung, Aehnlichkeit und Einstimmung, Verschiedenheit und Widerstreit); 5) Einheit, (das Einfache); 6) Vielheit, (das Zusammengesetzte; Vielheit durch Einheit bestimmt ist Allheit und Allgemeinheit; die letztere ist das Geschlecht; das Einfache bestimmt durch Verhältniß mit dem Zusammengesetzten ist der Theil; das Zusammengesetzte bestimmt durch Verhältniß mit dem Einfachen ist das Ganze). 7) Ursache, (Kraft, Hervorbringen, Wirken und Daseyn); 8) Wirkung, (Thätigkeit, Entstehen und Vergehen, Leiden; Ursache bestimmt durch Verhältniß mit Wirkung ist Gemeinschaft); 9) Raum; 10) Zeit; (die beyden letztern sind Bestimmungen von allen übrigen).

§. 654.

Der Sinn jener Klassenordnung (653) so viel die zehn höchsten Grundbegriffe anlangt, ist dieser.

Alles Vorstellbare, jeder Gegenstand (651) wird von dem Verstande gedacht: als etwas Bestehendes, oder als etwas Vorübergehendes, Wechselndes; (Substanz und Accidenz); als etwas Absolutes, oder in Vergleichung mit andern; (Eigenschaft und Verhältniß;) als etwas dessen Bestimmungen nicht getrennt werden, oder als theils einerley, theils verschieden; (Einheit und Vielheit); als etwas Hervorbringendes, oder als etwas Hervorgebrachtes, (Ursache und Wirkung); und alles dieses wird gedacht unter den Bestimmungen von Raum und Zeit; jedoch so, daß in einigen Grundbegriffen mehr die Bestimmungen des Raums, in andern mehr die Bestimmungen der Zeit hervorragen.

§. 655.

Ohne räumliche und zeitmäßige Bestimmungen (654) haben die übrigen Grundbegriffe, (653) nicht sowohl keinen Gegenstand, als vielmehr kein Bestehen. Raum und Zeit sind daher Prädikate der Grundbegriffe, und in so fern Grundbegriffe selbst.

§ 656.

Die neuerlich versuchte Trennung sogenannter Formen der Sinnlichkeit, von den Grundbegriffen, als anschauungslosen Formen des Ver-

standes ist nur eine Abstrakzion zum Behelf des Systems.

Wenn Kant Raum und Zeit von den Kategorien ausschließt, so hat er doch wohl nur die Absicht, den systematischen Unterschied unter Sinnlichkeit, und Verstand so sehr zu realisiren, als möglich. Ich meines Orts kann mir von den Kategorien, was sie in der menschlichen Seele seyn sollen, gar keinen Begriff machen, wenn ich mir sie nicht denke, als die Formen der höchsten Gattungen des Vorstellbaren. Nun weis ich davon R. und Z. nicht zu trennen: also weis ich auch nicht, wie ich von dem Vermögen diese Kategorien zu denken, das Vermögen, sie mit Bestimmungen der Z. und des R. zu denken, trennen soll, weil diese Bestimmungen sie allein denk- oder vorstellbar machen. Vielleicht könnte man dieser Schwierigkeit entgehen, wenn man sagte: die Kategorien sind die Grundformen des Vorstellungsvermögens; denn da wüßte ich doch nicht, wie man R. und Z. weglassen wollte. Wenn ohne Anschauen das Denken nichts, und ohne Denken das Anschauen nichts ist: so ist offenbar beydes in beyden; und so führt uns das so genannte Isolieren auch hier irre, so bald wir es auf wirkliche Trennung in der Sache deuten.

§. 657.

Aus der obigen Behauptung (655, 656) folgt vorläufig, daß diejenigen Urtheile, welche Prädikate von Raum und Zeit enthalten, aus Begriffen genommen und in so fern analytisch sind (514).

§. 658.

Jedoch kann die Vernunft, so oft ihre Gesetze es erfodern, diese Begriffe losmachen von den Bestimmungen des Raums und der Zeit (654, 655); durch die selbstmächtige Verneinung, daß sie dem gedachten Gegenstande zukommen können. Wenn dieses geschieht, dann werden die Grundbegriffe transzendental.

§. 659.

Sofern den Elementar- oder Grundbegriffen anhangen die Bestimmungen von Raum und Zeit (655); sofern sind sie die Formen aller möglichen Gegenstände sinnlicher Erfahrung; d. h. alle Gegenstände sinnlicher Erfahrung werden gedacht ihrer Form gemäß. Sofern sie transzendental gedacht werden (658); sofern sind sie die Formen einer nicht sinnlichen Erfahrung; vermittelst der von der Vernunft durchgesetzten Verneinung (658), daß alle Erfahrung sinnlich seyn müsse.

§. 660.

Die Abstrakzion kann auch von diesen Grundbegriffen hinwegdenken alle Gegenstände — sinnlicher und nicht sinnlicher Erfahrung (659), und nun dennoch die übrig gebliebenen leeren Formen des Denkens, figürlicher Weise, wie Dinge anse-

hen und behandeln. So sind sie nichts anders als abgezogene Begriffe.

---

§. 661.

Diese Elementar- oder Grundbegriffe (654) sind entweder abgezogen mittelst der Erfahrung; oder sie gehören, unabhängig von Abstrakzion und Erfahrung, zu dem geistigen Wesen der menschlichen Seele, und sind in sofern angebohren. Der Sinn der letztern Behauptung ist, nebst den Gründen in denen sie beruhet, entwickelt in den folgenden §. §.

§. 662.

Da die Vorstellungen nicht leidendliche Abdrücke sind von den unbekannten Gegenständen der materiellen Welt (89), also der Seele nicht bloß zugeführt, sondern von ihr selbst gebildet werden (88): so muß die Seele nothwendig ein Vorstellungsvermögen in der Bedeutung haben, daß sie die Fähigkeit besitzt, alle Arten von Vorstellungen einer materiellen Welt, oder von Gegenständen sinnlicher Erfahrung, zu bilden (90).

§. 663.

Alle Vorstellungen, die wir von einer materiellen Welt haben können (662), sind nur mannich-

faltige Abänderungen jener Grundbegriffe (653), so wie diese die höchsten Gattungen sind alles Vorstellbaren in Raum und Zeit: demnach setzt jene Fähigkeit, alle Arten von Vorstellungen einer materiellen Welt zu bilden (662), nothwendig voraus Fähigkeiten zu der Vorstellung der höchsten Gattungen des Vorstellbaren einer materiellen Welt.

§. 664.

Die Fähigkeit zu einer Vorstellung ist nicht im eigentlichen Verstande ein Begriff; als welcher selbst eine Vorstellung ist: also sind nicht die Grundbegriffe (661), sondern eigentlich nur die Fähigkeiten sie vorzustellen, ursprünglich in der Seele vorhanden (663).

§. 665.

Das, was einen Begriff in Ansehung seiner vorstellungsmäßigen Merkmale bestimmt, ist seine Form. Wenn nun nicht gedenklich ist, daß die Form unserer Vorstellungen mit den Eindrücken gegeben wird (662): so muß es das Vorstellungsvermögen seyn, welches dieselbe ertheilt. Da nun alle unsere Vorstellungen die Form jener Grundbegriffe haben, so muß das Vorstellungsvermögen sie ihnen ertheilen und mithin sie ursprünglich in sich selbst haben; angesehen sie sie nicht mit den Ein-

drücken empfängt. So sind also die Grundbegriffe, nicht als Begriffe ursprünglich in der Seele enthalten, sondern als Formen von Begriffen oder allgemeinen Vorstellungen.

§. 666.

Der Ausdruck: es sind der Seele ursprünglich angebohren die Formen der Grundbegriffe, ist noch immer eine Metapher; der eigentliche Sinn ist: Die Seele ist von Natur so eingerichtet, daß sie alles, was sie vorstellt oder denkt, als Gegenstände sinnlicher Erfahrung vorstellt oder denkt, in der Form jener Grundbegriffe; d. h. entweder als Substanz, oder als Accidenz; als Eins, oder Viele u. s. w. und zwar mit Bestimmungen von Raum und Zeit (655).

§. 667.

Es muß aber in dem Eindruck, und also am Ende in dem äußern Gegenstande, ein Grund seyn, welcher das Vorstellungsvermögen auf eine bestimmte Weise veranlaßt, das ihr leidendlich Gegebene in diese oder jene Form zu bilden, unter diesen oder jenen Grundbegriff zu subsumieren. Dieses nun kann nichts anders seyn, als etwas in dem Gegenstande, was der, oder jener Form des Vorstellens entspricht.

Wenn z. B. die Seele einen Gegenstand als Substanz denkt: so muß etwas in dem Gegenstande seyn, was den Grund davon enthält, daß sie ihn unter Substanz und nicht unter Accidenz subsumiert. Nun ist die Form des Begriffs Substanz das Beharren in der Zeit: es muß also der Vorstellung das Beharrende in der Zeit etwas in dem Gegenstande Analogisches seyn; mithin auch etwas außer uns, was den Zeitbestimmungen unsers Vorstellungsvermögens analogisch, wenn auch nicht dem sinnlichen Schema der Zeit ähnlich ist.

§. 668.

Wenn man einwendet, 1) daß diese Grundbegriffe, auch sofern sie nur Formen von Begriffen oder von Vorstellungsarten seyn sollen (665, 666), aus den Sinnen entstehen können; 2) die sinnliche Abkunft derselben daraus erhelle, daß ohne alle Sinnenerkenntniß keiner derselben vorhanden seyn würde; 3) die Seele sich dieser ihr inwohnenden Verstandes- oder Denkformen nicht bewußt sey: so wird geantwortet:

auf 1. Daß jene Vorstellungsformen bey dem Vorstellen schon vorausgesetzt werden; mithin allem Vorstellen vorangehen müssen.

auf 2. Daß die angenommenen ursprünglichen Formen der Grundbegriffe zu wirklichen Vorstellungen allerdings nicht anders erhoben werden können, als nachdem sie sich, welches bey dem

Mangel aller Sinnen nie geschehen kann, und bey Kindern und Unbelehrten noch nicht geschehen ist, auf Veranlassung der Sinnen in einzelnen Vorstellungen (in concreto) geäußert haben; und daß also, indem sie durch die Sinnen erst geweckt, angewandt, mit einem sinnlichen Schema versehen und als abstrakte Begriffe zum Bewußtseyn gebracht werden, der Anschein ihrer spätern Erzeugung durch die Sinne sehr natürlich entstehet.

auf 3. Daß, da hier gar nicht von angebohrnen Vorstellungen die Rede ist, der Mangel des Bewußtseyns nicht in Betrachtung gezogen werden kann.

§. 669.

Der Unterschied unter dem hier vorgetragenen System (662, ff.), und dem entgegengesetzten bestehet nicht in einem Wortstreite. Denn in dem entgegengesetzten System sind die Grundbegriffe, ihrem letzten Ursprunge nach, bloß Abstrakzionen von den Außendingen, und in so fern am Ende Abdrücke von ihnen (665); Raum und Zeit insbesondere aber sind ganz das in der Wirklichkeit, was sie in unserer Vorstellungsart sind. In dem hier vorgetragenen System ist das Vorstellungsvermögen durch die Eindrücke, und also am Ende durch die

Außendinge selbst, auf eine bestimmte Weise veranlaßt zu der Form der Vorstellungen; und in so fern ist auch die Form im Grunde etwas Objektifes: aber das Vorstellungsvermögen hat in den ihm wesentlichen Formen der Grundbegriffe, bestimmte Arten des Vorstellens; so daß die Form der Außendinge in seine Form übergetragen wird, und also in sofern die Form etwas Subjektifes ist.

Vielleicht aber würde sich doch alles als Wortstreit zeigen, wenn die Lockische Parthey sich über die angebohrnen Verstandesfähigkeiten, die sie nicht leugnet, etwas deutlicher erklären wollte. Wenigstens glaube ich, daß einer der angesehensten in dieser Parthey, Herr Feder, nicht weit von meinem System entfernt ist; s. L. et M. §. 19. Auch Lockens Grundbestimmungen sind vielleicht nichts anders, als Leibnitzens angebohrne Begriffe. (Angebohrne Vorstellungen, wie Herr Reinhold immer die Leibnitzianer sagen läßt, klingt noch härter: selbst das Wort Begriff ist nicht das ganz geschickte.)

§. 670.

Das hier vorgetragene System ist unterschieden von dem Kantischen darinn: daß letzteres die Formen der Grundbegriffe bloß logisch (659) darstellt; indem sie hier dargestellt werden als Formen der Vorstellungen einer materiellen Welt (662, 663); daß sie dort ganz abgetrennt erscheinen von den Bestimmungen des Raums und der Zeit, und

also transzendental (658); hier aber Raum und Zeit ihrer aller Prädikate und in so fern selbst Grundbegriffe sind (656); daß dort die in Raum und Zeit vorkommenden Erscheinungen unter Begriffe, welche die Prädikate von Raum und Zeit nicht haben, subsumiert, hier aber unbekannte Dinge an sich, die etwas den Formen der Grundbegriffe und dem Raum und der Zeit Analogisches in sich haben (667), den Formen der Grundbegriffe und den ihnen anhängenden Formen des Raums und der Zeit gemäß, in dem Erkenntnißvermögen vorgestellt werden.

---

§. 671.

II. Die Grundlagen des Erkenntnißvermögens in Ansehung der Vernunft (651) sind die Regeln der Begriffe, Urtheile nnd Schlüsse. Man kann sie überhaupt Vernunftgesetze nennen. Für die Begriffe stellt die Vernunft als Regel auf die Idee des (logisch) Möglichen: für die Urtheile und Schlüsse, die Idee des (logisch) Nothwendigen.

§. 672.

Diese Vernunftgesetze (671) bestehen in dem Erkenntnißvermögen ohne Hinsicht auf allen In-

halt (660); beziehen sich nicht, wie die Verstandesformen, auf Gegenstände sinnlicher Erfahrung (659), sondern fürs erste auf Ideen; und auf Gegenstände, nur sofern diese, als Vorstellungen, der Idee des logisch Möglichen untergeordnet sind (671); d. h. sofern die Vernunft von einer Vorstellung selbstmächtig verneinet, daß sie wahr sey (658), sobald sie ihren eignen Regeln widerspricht, und also fodert, daß jede Vorstellung denselben gemäß sey. Anstatt also, daß die Verstandesformen erst durch abstraktes Hinwegdenken alles Inhalts logisch werden (660): so werden die Vernunftgesetze, welche, so wie sie in dem Erkenntnißvermögen enthalten sind, kein Objekt haben, als das logisch Mögliche und Nothwendige, versinnlicht erst durch zufällige Anwendung auf Erfahrung.

Alle Schriftsteller, (ich nehme mich selbst nicht aus), haben bisher die Frage von dem Ursprünglichen, Angebohrnen in dem E. V. so mit ganz ungetheilter Rücksicht auf Verstandesbegriffe und Vernunftgesetze behandelt, daß daraus nothwendig allenthalben Unbestimmtheit und Verwirrung entstehen mußte.

## §. 673.

Möglich, d. h. nach der Vernunftidee (671) gedenkbar, ist das, was sich nicht widerspricht, sondern in seinen Merkmalen übereinstimmt zu einem Begriffe. Das Widersprechende ist unmöglich —

Nichts. Die Regel, welche die Vernunft mit Hinweisung auf die Idee des Möglichen (671) vorschreibt: Nichts zu denken, was sich selbst widerspricht: ist das Gesetz des Widerspruchs.

Da die Vernunftgesetze fürs erste bloß logische Bedeutung haben: so ist nicht zu leugnen, daß die gewöhnliche Formel des Grundsatzes v. Widerspruch: es ist unmöglich, daß etwas zugleich sey und auch nicht sey: gar nicht passend war; s. Kants Cr. d. r. V. S. 191. So gehörte auch in die ontologische Lehre vom Möglichen gar nicht die Unterscheidung des innerlich und äußerlich Möglichen: denn äußerlich Möglich ist Wirklich; und davon ist gar nicht die Rede. Denn das Wirkliche, wenn gleich jede Vorstellung davon der Idee des Möglichen gemäß seyn muß, ist doch fürwahr keine Unterart des Möglichen.

§. 674.

Woraus etwas erkannt wird, das ist ein (logischer) Grund: nun wird das Mögliche erkannt aus seinen Bestimmungen, und ist mithin in ihnen gegründet: also hat alles Mögliche einen Grund. Denn wenn etwas ohne Grund gedacht würde: so würde es gedacht als in nichts gegründet, und doch, (als möglich), gedacht wie in etwas gegründet: das ist gegen das Gesetz des Widerspruchs (673). Also schreibt, in dem Gesetze des Widerspruchs, die Vernunft vor das Gesetz des Grundes: Nichts denken ohne Grund der Gedenkbarkeit.

§. 675.

Woraus etwas erkannt wird, das ist eine (logische) Folge. Aus dem Möglichen muß etwas erkannt werden können; denn woraus nichts erkannt wird, und worinnen nichts gegründet ist, das ist Nichts: also hat alles Mögliche eine (logische) Folge: Gesetz der Folge.

§. 676.

Nothwendig ist nach der Vernunftidee (671) das, was, (als logisches Urtheil), gedacht oder für wahr angenommen werden muß. Nun ist das Gegentheil des Unmöglichen das Mögliche: das Unmögliche kann nicht gedacht werden, indem es sich selbst widerspricht (673): also ist das Nothwendige allzeit das Gegentheil des Unmöglichen. Das Gesetz, in welchem die Vernunft vorschreibt: Dasjenige, für wahr anzunehmen, dessen Gegentheil unmöglich und also widersprechend ist, ist das Gesetz der Nothwendigkeit Seine Abstammung von dem Gesetze des Widerspruchs ist an sich klar.

Die gewöhnliche Unterscheidung des unbedingt, und bedingt Nothwendigen bedeutet gerade so viel, als die Unterscheidung der kategorischen und hypothetischen Urtheile. (Anm. z. 520. §.)

§. 677.

Jedem Möglichen kommen nothwendig zu, um seiner bejahenden Merkmale willen, die entgegengesetzten verneinenden — und umgekehrt; und also von zwey kontradiktorischen eines. Das folgt aus dem Gesetze der Nothwendigkeit, abhängig von dem Gesetze des Widerspruchs (676); principium exclusi medii.

---

§. 678.

Nichts was möglich ist, ist der Vernunft unbegreiflich: für die Vernunft unbegreiflich ist nur das Widersprechende (673). In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt: aber hier entsteht sie nicht aus Schwäche der Vernunft, sondern aus Unzulänglichkeit des historischen Erkenntnisses.

---

§. 679.

Noch weniger, als von den Formen der Grundbegriffe (661) kann geleugnet werden, daß sie allen Wirkungen des Erkenntnißvermögens vorangehen, und in sofern angebohren sind. Denn da offenbar alle Begriffe nach der Idee des Möglichen, so wie alle Urtheile und Schlüsse nach der Idee des Noth-

wendigen geformt werden; die Ideen des Möglichen und Nothwendigen aber von der Vernunft als Regeln vorgeschrieben werden, und also die Gesetze der Vernunft selbst sind (671): so müssen die Gesetze der Vernunft nothwendig allen Wirkungen des Erkenntnißvermögens vorangehen.

§. 680.

Erfahrung und Unterricht geben nur Vorstellungen, aber nicht die Fähigkeit, sie vernunftmäßig zu verbinden nach Verhältnissen der Einstimmung: also beruhet diese Fähigkeit in den der Seele ursprünglich inwohnenden Vernunftgesetzen.

§. 681.

Die übrigen Einwendungen gegen das hier vorgetragene System (679, 680) sind leicht auszudenken und zu widerlegen nach der Analogie des 668. §.

Plato verbindet seine Lehre von den ursprünglichen Anlagen des E. V. mit einer schon dem Pythagoras zugeschriebenen Erdichtung von einem vormaligen vollkommenen Zustande der Seele, in welchem sie, näher dem Anschauen des höchsten Wesens, die Formen aller Grundbegriffe und die ewigen Gesetze der Wahrheit aus der ersten Quelle schöpfte. Die Spuhren davon, sagt Plato, sind noch in unserer Seele übrig; und in dieser Beziehung ist also das Lernen (wiefern es reine Begriffe zum Gegenstande hat) ein

Erinnern. Sinnliche Erkenntniß und Unterricht können dieſe Anlagen zwar erwecken, nicht aber ertheilen. Platonis Theaetetus nicht weit vom Anfang. Phaedon p. 73. Tom. I. und vornehmlich Menon. Tom. II. p. 82. ff. In dieſem letztern Geſpräche führt **Sokrates**, vermittelſt geſchickter Fragen, einen unwiſſenden Sklaven allmälig zu dem Satze, daß das Quadrat der Diagonale eines Quadrats doppelt ſo groß iſt, als das Quadrat einer ſeiner Seiten; vergl. Cic. Tuſc. I. 24. Dem weſentlichen Sinne nach, ſagt **Plato** nichts anders, als was in den neuern Zeiten **Cartes** (Meditt. III. Epp. II. 54—59. Pr. Philoſ I. 15.) **Malebranche** (Rech. de la Verité I. 4. III. P. II. 1.) vornehmlich aber **Leibnitz** (Nouv. Eſſ. I. 1. 2.) gelehrt haben; vergl. **Tetens** Verſ. VI. S. 462. ff. — **Ariſtoteles** dachte über das Weſen der Seele, was dieſen Punkt anlangt, eben ſo, wie **Locke**: δυναμει πως ἐστι τα νοητα ὁ νους, ἀλλ' ἐντελεχειᾳ ουδεν, πριν ἀν μη νοῃ de An. III. 4. (Locke Eſſ. on. Hum. Underſtand. I. 2.) Jedoch iſt zu merken, daß ſchon vor **Leibnitzen** **Hobbes** (Leuiathan. C. 32.) und **Gaſſendi** (Dubitatt. in Carteſii Metaph. Opp. Tom. III. p. 318) die ſogenannte tabula raſa, behauptet haben. Dieſer Ausdruck tabula raſa, ſcheint von einer Stelle im **Ariſtoteles** (a. a. O.) herzurühren, wo er ſagt, die Seele ſey in Anſehung ihrer Vernunftbegriffe ὡσπερ γραμματειον, ᾧ μηδεν ὑπαρχει ἐντελεχειᾳ γεγραμμενον. — Die Stoiker hatten ungefähr daſſelbe Syſtem; dowohl auf der andern Seite die erhabenen Vorſtellungen, welche ſie theils von dem göttlichen Urſprunge, theils von der göttlichen Beſchaffenheit der Seele geben, und vornehmlich die Ausdrücke, in denen ſie von den Grundſätzen der Vernunft reden, (ζωπυρα, ἐνθυμηματα, κοιναι ἐννοιαι), dem Platoniſchen Syſteme näher kommen.

Jedoch es läßt sich darüber nichts entscheiden, da sich weder Stoiker selbst, noch andere Schriftsteller über die Meinung der Stoischen Schule, deutlich erklären; man müßte denn auf den **Pseudo Plutarch**, (wie ihn Herr **Meiners** mit Recht nennt) bauen wollen; welcher freylich de Plac. Philos. IV. 11. ausdrücklich sagt: daß die Stoiker die Seele, so wie sie in die Welt eintritt, als eine unbeschriebene Tafel ansehen. Aber eben so zweifelhaft sind auch im Gegentheil die Gründe, aus welchen **Lipsius** (Philos. Stoic. II. 11. Physiol. Stoic. III. 8.) den Platonismus der Stoiker beweisen will. Die προλήψεις, κοιναὶ ἔννοιαι u. d. gl. sind noch immer etwas ganz anders, als angebohrne Begriffe in **Platons** oder **Leibnitzens** System; sonst müßte man den **Epikur** selbst zu den Freunden dieses Systems rechnen. Cic. N. D. I. 17. Auch hat **Plutarch** in seiner Schrift wider die Stoiker, περὶ κοινῶν ἐννοιῶν, in Beziehung auf diese Sache nirgends etwas erwähnt, noch vielweniger die Stoiker von dieser Seite widerlegt. Er ahndet nur dieses, daß sie, die sie so viel von Nozionen, Antizipazionen u. d. gl. reden, und denselben in ihrem System durchaus widersprechen. Unter den Neuern scheinet **Locke** in dieser Lehre noch immer mehr Anhänger zu haben, als **Leibnitz**; s. z. B. Hume's Essays, Ess. II. Condillac Orig. des Connoiss. p. 8. seq. (Dieser Schriftsteller weis, daß die Abhängigkeit der Seele von dem Sinnenerkenntniß eine Folge des Sündenfalls ist). Bonnet Essay anal. Ch. 4. **Tiedemanns** Untersf. II. Th. Kap. 15. ebend. Geist der spekul. Ph. wo er den **Plato** widerlegt. Herr **Selle** (durchaus in den Grds. d. r. Phil.) erklärt sich über den sinnlichen Ursprung des Erkenntnisses so, daß ich wenigstens mich sehr leicht mit ihm zu vereinigen hoffte; so wie auch mit Federn (Anm. z.

669. §. Was Herr Jacobi in seinem Dav. Hume, S. 119 ff. über diesen Gegenstand sagt, ist mir nicht ganz deutlich. — Wenn diese Streitigkeit, wie es jetzt wirklich das Ansehen hat, endlich einmal aufs reine gebracht werden sollte: so wäre es vorzüglich Kants Verdienst: denn ohne eine systematische Darstellung der Grundbegriffe, und ohne eine genaue Unterscheidung derselben von den Vernunftgesetzen war das unmöglich. Ich habe ihm daher eine große Verbindlichkeit dafür, daß er mich auf den Gedanken gebracht hat, die Grundbegriffe zu ordnen und sie als Verstandesanlagen von dem, was in der Vernunft Ursprüngliches enthalten ist, zu unterscheiden. Und Herr Reinholden verdanke ich es, daß er mich durch den Vorwurf, den er mir, (wenn schon, wie er jetzt einsehen wird, mit Unrecht) in den Beyträgen S. 43. macht, aufgefodert hat, alles dieses hier, meiner Vorstellung gemäß, auseinander zu setzen. Auch dieser Schriftsteller hat über die Materie manches Licht verbreitet; besonders in dem II. B. der Th. d. V. V. und in dem I. Aufsatze seiner Beyträge.

## §. 682.

Erst dann, wann die Grundgesetze der Vernunft sich geäußert, entwickelt, in Worte eingekleidet und so als bewußte Vorstellungen sich dem Gedächtniß einverleibt haben: können sie Grundsätze der Vernunft genannt werden. Also sind angebohren, nicht die Grundsätze, sondern die Grundgesetze der Vernunft.

§. 683.

Der Trieb der Seele nach Erkenntniß der Welt, (N. Anthr. §. 644) welcher viel mehr bedeutet als der sogenannte Trieb der Ideenbeschäftigung *), (N. Anthr. §. 171), empfängt in der Psychologie einen verständlichern Sinn und ein größeres Interesse, wenn man ihn in Zusammenhang mit den hier angenommenen Grundlagen des Erkenntnißvermögens betrachtet, als ein Streben und Nachfragen **) nach Gegenständen und Vorstellungen, welche jenen Verstandesformen (661 ff.) und Vernunftgesetzen (679 ff.) entsprechen; als ein stets wirksames Beginnen, die Verstandesformen durch Weltvorstellungen gleichsam auszufüllen und die Vernunftgesetze in der Prüfung der Möglichkeit und Nothwendigkeit des Vorgestellten zu äußern.

*) So wie Sulzer seinen Trieb der Ideenbeschäftigung erklärt, kann er auch den Thieren nicht abgesprochen werden; von denen einige ganz offenbar in dem Wechsel der Vorstellungen, (sofern dadurch das sinnliche Gefühl des Lebens erhöht wird), Vergnügen finden. In dem Menschen aber ist dieses Bestreben nach Wechsel der Vorstellungen nur ein mittelbares, und dem unmittelbaren geistigen Bestreben nach Erkenntniß der Welt untergeordnet; nach der in der N. Anthrop. §. 1135. gegebenen Erklärung. —

**) Durch Kants glücklichen Gedanken, die angebohrn Grundbegriffe des Verstandes systematisch zu ordnen,

(obwohl ich seine Klassenordnung nicht völlig beybehalte), habe ich, in Verbindung mit meinen Lehrsätzen von dem Triebe nach Erkenntniß der Welt, gelernt, mir den Zusammenhang dieser Grundbegriffe mit dem Wesen des menschlichen Geistes auch noch auf eine andere Weise deutlich zu machen. Denn man setze: die (menschliche) Erkenntniß der Welt ist die Bestimmung des menschlichen Geistes: so müssen in dem Triebe, der nach diesem Erkenntniß hinstrebt, eben so vielerley Nachfragen rege seyn, als Gattungen des Vorstellbaren unter der Aufsicht der Vernunft in dem Verstande möglich sind. Und damit erklärt sich auch die in einer der obigen Lehren vorausgesetzte Frage: Was ist das? — was mir erscheinet, was ich mir vorstelle. Ist es Substanz oder Accidenz, Ursache oder Wirkung u. s. w. Ist das was ich denke, möglich? und aus welchem Grunde? Ist es nothwendig und aus welchem Grunde? Umgekehrt aber kann man auch so sagen: Wenn zu diesen Grundbegriffen und Vernunftgesetzen ursprüngliche Anlagen vorhanden sind: so muß der menschliche Geist bestrebt seyn sie in Weltvorstellungen zu äußern.

## §. 684.

Dieser Trieb nach Erkenntniß der Welt (683) bleibt zwar unsichtbar, wenn er theils nicht erregt, theils nicht entwickelt und befördert wird: aber ganz unwirksam ist er auch da nicht, wo er unter dem, bald durch die Organisazion, bald durch äußerliche Verhältnisse verursachten Drucke der vernunftlos scheinenden Dummheit, Sinnlichkeit und Wildheit schlummert. Eine stets wachende

Wirksamkeit dieses Triebes ist der philosophische Geist; (4).

§. 685.

Ohne die ursprünglichen Grundanlagen des Erkenntnißvermögens (651.683) wäre ein solcher Trieb nach Erkenntniß der Welt kaum zu begreifen: denn ein Trieb setzt voraus etwas, was bestrebt ist, sich zu äußern.

---

§. 686.

Die ursprünglichen Grundanlagen des Erkenntnißvermögens (651) und der damit zusammenhangende auf ihre Aeußerung hinstrebende Trieb nach Erkenntniß der Welt (683): beydes zusammen bezeichnet den Unterschied des Menschen von den Thieren.

§. 687.

Die Thiere haben keinen andern Grundtrieb, als den nach körperlichem Wohlstand (M. Anthr. 645): sie beziehen also die Eindrücke, die sie empfangen, so wenig auf Begriffe, als sie Vorstellungen nach Regeln verbinden (650): sie beziehen alles auf den thierischen Trieb; (Anm. z. 31. §.)

§. 688.

Die erste Folge davon (687) ist eine gänzliche Beschränkung ihres Vorstellungs- und Wirkungskreises; welcher in jeder Art von Thieren auf eine besondere Weise beschränkt ist. Daraus erklären sich zugleich, theils ihre so genannten Instinkte, theils ihre Kunstfertigkeiten; vorausgesetzt von Seiten der Organisazion eine besondere Bestimmung der Naturkräfte in den Werkzeugen der Sinnen, der Phantasie und der Bewegung.

§. 689.

Der Vorstellungs- und Wirkungskreis des Menschen ist nicht eingeschränkt auf eine Art von Dingen (688), sondern ausgedähnt über die ganze wirkliche Welt und einen Theil der idealen. Daher ist der Mensch fähig der Aufmerksamkeit und Thätigkeit für alles, was vernommen werden kann durch die Sinne und gedacht durch den Verstand. Denn alles Wirkliche hat Beziehung auf die Grundbegriffe des Verstandes, und alles Mögliche auf die Gesetze der Vernunft: also hat alles Wirkliche und Mögliche Beziehung auf den Trieb nach Erkenntniß der Welt (683) und auf die Fragen desselben. Aber nur wenige Dinge haben Beziehung auf den thierischen Trieb (nach Nahrung,

Begattung u. d. gl.) (687) überhaupt, oder auf besondere Bestimmungen dieses Triebes in den verschiedenen Arten der Thiere. Folglich haben wenige Dinge Beziehung auf die Thiere überhaupt, und noch wenigere auf jede besondere Art der Thiere.

§. 690.

Die andere Folge (687) ist, daß die Aufmerksamkeit der Thiere allzeit sinnlich und in sofern leidendlich, d. h. durch den Eindruck bestimmt, nie selbstthätig und von einem freyen Interesse regiert ist. Diese Art der Aufmerksamkeit ist nichts anders als eine dumme Betäubung, welche mit einem male hinreißt auf die ganze Masse des empfangenen Eindrucks, und die freye Thätigkeit nicht gestattet, welche erfodert wird, um Vorstellungen zu zergliedern, zergliederte Vorstellungen auszusondern und in Gattungsbegriffe zu verbinden u. s. w.

§. 691.

Der Mensch ist fähig der Art von Aufmerksamkeit (690), welche Anstrengung heißt; und sie wird in ihm belebt, durch das in dem Triebe nach Erkenntniß der Welt (683) gegründete Wohlgefallen an deutlichen Vorstellungen.

§. 692.

Die Summe von diesem allen ist: Der Mensch ist bestrebt nach Vorstellungen um die Welt zu erkennen, sofern sie Welt und für sein Erkenntnißvermögen das große Räthsel ist: die Thiere streben nach Vorstellungen, bloß in Beziehung auf den Zustand ihres Körpers, und lieben sie nur sofern sie ihnen sinnlich angenehme Empfindungen erwecken.

---

## II.

## Von der Kritik des höhern Erkenntnißvermögens.

§. 693.

Die Kritik des höhern Erkenntnißvermögens (649) wird hier betrachtet nur sofern sie das Resultat der höhern Logik ist (22), also nur in Hinsicht auf die Frage von der Möglichkeit eines Systems der Metaphysik.

War es auch Herr Kanten empfindlich, daß ihm der Ruhm, an eine Kritik der Vernunft zu allererst gedacht zu haben, abgesprochen wurde: so wird er doch, hoffe ich, nicht in Abrede seyn, daß die Kritik des Erkenntnißvermögens, besonders in den neuern Zeiten, ein Hauptgegenstand der Philosophie gewesen ist. Die Schriften eines Locke, Leibnitz, Wolf, Hume, Reid, Tetens, sind voll von Unter-

suchungen, welche darauf abzielen. S. Eberhards Phil. Mag I. B. S. 289. Kant, Ueber eine Entdeckung ꝛc. ꝛc. S. 4.

§. 694.

Es lassen sich denken zweyerley Arten einer solchen Kritik (693): eine dogmatische und eine skeptische. Welches der Geist sey von der einen und von der andern: das zeigen die nachfolgenden Erörterungen.

§. 695.

I. Die dogmatische Kritik (693) will die Schranken des ganzen Erkenntnißvermögens ausmessen, und daraus die Schranken der Metaphysik mit demonstratiser Genauigkeit bestimmen. Sie setzt zum Theil schon voraus die Gewißheit des Erkenntnißvermögens, welches sie prüft; angesehen sie voraussetzt die Gewißheit des Erkenntnisses von sich selbst, und der Schlußarten des Erkenntnißvermögens, welche dabey eintreten.

§. 696.

Die ausführlichste dogmatische Kritik ist die Kantische. Die Elemente derselben sind folgende theils psychologische, theils dialektische Ideen: Weite Trennung der Sinnlichkeit von dem Verstande und der Anschauung von dem Begriffe;

Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile a priori, und Unzulänglichkeit der erstern für die Metaphysik; Beziehung der Kategorien auf Gegenstände; Beziehung der Gegenstände auf die Kategorien. Einschränkung des Erkenntnißvermögens auf Erfahrung und der Vernunft auf Ideen ohne Gegenstände. Antinomie der Vernunft. Glaube aus mehr subjektif, als objektif hinreichenden Gründen.

§. 697.

I. Weite Trennung der Sinnlichkeit von dem Verstande, und der Anschauung von dem Begriffe. Womit kann man beweisen, daß die Sinnlichkeit von dem Verstande so abgesondert ist in dem Vorstellungsvermögen, wie in der Analytik? Ist es nicht ein und dasselbe Vorstellungsvermögen, welches jetzt Eindrücke empfängt und dann sie zu Vorstellungen formt? Mit welchem Grunde behauptet man, daß das Formen der Sinnlichkeit (in R. und Z.), und das Formen des Verstandes (in Kategorien), zweyerley ganz verschiedene Handlungen, und der Raum nebst der Zeit, von den Kategorien ganz getrennte Anlagen des Vorstellungsvermögens seyen? Sind nicht die leeren, entsinnlichten, formalen Kategorien vielleicht bloß logische Absonderungen? Womit erweiset

man, daß sie so formal in dem Erkenntnißvermögen, als Grundanlagen, enthalten sind? Durch welche Gründe wird ausgeschlossen die Erklärung, nach welcher die Grundanlagen des Vorstellungsvermögens in der Fähigkeit bestünden zu der Vorstellung der höchsten Gattungen des Vorstellbaren einer materiellen Welt (664, 666)? Wäre nicht sonach das Schema die Anschauungsform, ein Theil des Begriffs und von ihm unzertrennlich? Wenn die Sinnlichkeit ein bloß leidendes Vermögen ist: wie kann sie anschauen? Warum kann der Verstand nicht beydes — anschauen und denken? Worinn liegt der Widerspruch, der dieses hindert?

Abels Plan einer syst. Met. S. 73 ff. Selle Grds. d. r. Phil. S. 26. Brastbergers Unters. über Kants Critik, S. 28. 36. Auch Herr Maimon, sonst ein Freund des Kantischen Systems, findet diese Trennung unnatürlich: Transcendental-Philosophie, S. 63, 183. Da diese Voraussetzung eigentlich der Grund der ganzen Kritik, und in einer kritischen Untersuchung des Vorstellungsvermögens von der größten Wichtigkeit ist: so hätte ich gewünscht, sie entweder von Herr Kanten, oder von Herr Reinholden bewiesen zu sehen. Vor der Hand scheint es mir, daß man die Kategorien und die Formen der Sinnlichkeit allzusehr hypostasieret, und eben darum jene von diesen gar zu reell absondert. Der Ausdruck Formen der Sinnlichkeit — des Verstandes — ist doch noch immer weiter nichts, als ein Metapher. Ich komme also am Ende auf Anlagen — Fähigkeiten

des Vorstellungsvermögens. Und da alle meine Vorstellungen von Gegenständen Abänderungen gewisser Grundvorstellungen sind, und alle Gegenstände von mir in Raum und Zeit vorgestellt werden: so kann, oder muß ich annehmen: es ist in meiner Seele eine ursprüngliche Fähigkeit, mir die höchsten Gattungen von Gegenständen, in Raum und Zeit, vorzustellen. Auf diese Art weis ich die Kantischen Formen der Sinnlichkeit, von den Formen des Verstandes durchaus nicht zu trennen.

## §. 698.

2. **Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile** a priori, **und Unzulänglichkeit der erstern zur Metaphysik** (696). Ist nicht erweislich die reale Trennung der Formen der Sinnlichkeit in dem Vorstellungsvermögen, von den Formen des Verstandes, noch der Anschauung von dem Begriffe (697); können die Kategorien ursprünglich verbunden seyn mit den Bestimmungen von Raum nnd Zeit, und in sofern ursprünglich versinnlicht: was nöthigt alsdenn zu den Künsten der Synthesis und des Schematismus? Wie soll man sich einen Begriff denken ohne alles Schema? d. h. die Fähigkeit zu einer Vorstellung, ohne die Fähigkeit das Vorgestellte anzuschauen? Ist aber mit jedem Begriffe a priori, Anschauung a priori, (d. h. Fähigkeit zur Form der Anschauung) verbunden: wird nicht alsdenn das, was in der Anschauung enthalten ist,

sofern auch enthalten seyn in dem Begriffe? Wären nicht diesemnach alle Urtheile analytische *), ohne Ausnahme der mathematischen? Beruhet nicht überdem der Unterschied unter analytischen und synthetischen Urtheilen meist nur darinn, daß in diesen das Prädikat das Subjekt, in jenen das Subjekt das Prädikat enthält? **).

*) Um den Unterschied unter analytischen und synthetischen Urtheilen nicht falsch zu verstehen, muß man in Obacht nehmen, daß Kant nur den ersten rohen Begriff des Subjekts meint; Borns Grundlagen des Denkens, S. 29. Ebend. Phil. Mag. 1. B. 2. St. S. 141 ff. Mithin hat man nichts gewonnen, wenn man zeigt, daß alle Urtheile, in einer gewissen Rücksicht analytische, oder daß alle synthetische sind. Titels Kategorien, S. 69 ff. Bornträger vom Daseyn Gottes, S. 25 ff. Sehr natürlich war es auch, daß Kant die Urtheile, in welchen die Attribute des Subjekts ausgesagt werden, indem Herr Eberhard diese, (jedoch nicht nach Kants, sondern nach seiner eignen Erklärung), als die wahren synthetischen aufgestellt hatte, an sich weder für synthetische noch für analytische erkennen wollte. Eberhards Phil. Mag. 1. B. 3. St. II. B. 3. St. S. 286. Kant Ueber eine Entdeckung, S. 81. ff. Mir scheint bey dieser Streitigkeit alles auf die Frage anzukommen: ob von dem Begriffe eines Dinges die Anschauung, oder vielmehr das sinnliche Schema, (nicht das Bild), an und für sich selbst und vor geschehener Absonderung, in dem Vorstellungsvermögen getrennt ist; welches Herr Eberhard zu meiner Verwunderung einräumt. Denn das Schema des

Raums in den geometrischen Begriffen vorausgesetzt: denn sind alle geometrische Urtheile analytisch. So verstehe ich auch die Einwendung des scharfsinnigen Reimarus gegen die Kantische Eintheilung; Gründe der Erkenntniß, S. 42 ff. Ich wundre mich, daß Herr Schulz in seiner vortrefflichen Prüfung der K. Cr. (1. Th. S. 51 ff.) diesen wichtigen Punkt unerörtert läßt: Herr Schütz scheint ihn zu berühren; Pr. de synth. Math. pronunc. Nur bitte ich, daß man mir den Satz: die Anschauung, das sinnliche Schema, die Form von Raum und Zeit, gehört zu dem Begriffe; nicht falsch auslege.

**) Dieses ist eine sehr treffende Bemerkung vom Hrn. Selle, in einer Abhandlung Sur la Réalité des objets de nos connoissances; in den Mem. de l'Acad. de Berl. p. 601. So viel folgt daraus ganz offenbar, daß die Identität und also der S. d. W. auch bey den synthetischen Urtheilen a priori der Maßstab der Wahrheit bleibt. Und das ist es eigentlich, was man zu beweisen hat: denn ohne den Einfluß auf die Rechte dieses Satzes kann der Unterschied unter analytischen, und synthetischen Urtheilen gar wohl zugegeben werden.

## §. 699.

3. Beziehung der Kategorien auf Gegenstände.

(696) Ist der Schluß: weil Gegenstände der Erfahrung nicht anders möglich sind, als durch die versinnlichten Kategorien; also haben die leeren Kategorien objektive Realität: auch bündig, und zu der so genannten Dedukzion *) hinreichend? Durch welche unbewündene Erklärung möchte man dem

Einwande entgehen, daß alles, was hier objektif genannt wird, doch nur subjektif sey? Denn: sind Erkenntnisse denn objektif, wenn ich sie auf Objekte, die aber etwas von meinem Vorstellungsvermögen Erzeugtes, und sonach größtentheils etwas Subjektifes sind, beziehe? Sollte man nicht die allgemeine Subjektifität des menschlichen Erkenntnisses eingestehen, wenn von der Objektifität nichts gerettet werden kann, als der Name? Ist die Kantische Nothwendigkeit auch etwas anders, als die subjektife Nothwendigkeit, die Gegenstände also zu denken? **) Ist sonach der Satz, daß sich die Natur nach unserm Verstande richtet, und nicht unser Verstand nach der Natur, nicht übertrieben? Ist nicht dieser Gedanke, in einem gemäßigtern Sinn und Ausdruck, wahr auch denn, wenn die Form unsers Vorstellungsvermögens mit der Form der Natur einige Analogie hat, und durch dieselbe bestimmt wird? Sollten diese Zweifel einige Erheblichkeit haben: wäre nicht denn die ganze Beziehung der Kategorien auf Gegenstände überflüssig, und die Beziehung der Gegenstände auf die Kategorien hinreichend?

*) Die sogenannte Dedukzion der Kategorien hat in sofern gar keine Schwierigkeit, wiefern es wohl eine ganz unbestreitbare Wahrheit ist, daß die Art von

Erfahrung, die wir haben, nicht anders möglich ist, als durch die Kategorien, unter denen wir die Gegenstände der Erfahrung denken. Kants Cr. d. r. V. S. 129 ff. 147 ff. Jakobs Prüfung der M. Morgenst. IV Vorl. Schulz Erl. über K. Cr. S. 33. Peuckers Darstellung des Kant. Syst. S. 74 ff. Borns Grundlagen II. B. II. Kap. 2. Abschn. Schmids Cr. §. 66 ff. Wenn nun aber damit bewiesen werden soll, daß unsere Erkenntniß objektive Gültigkeit hat: so übt man doch fürwahr an dem Worte Objektiv eine Gewaltthätigkeit aus, die bisher in dem philosophischen Sprachgebrauche unerhört war: denn man deutet damit gerade den entgegengesetzten Begriff, Subjektiv, an. Wirklich hat sich Herr Schmid, der nie von seiner Liebe zur Wahrheit abweicht, in der Nothwendigkeit gesehen, die Kantische Objektivität, subjektive Objektivität zu nennen, und damit ihre Beschaffenheit ganz ausgedrückt. Wörterb. Art. Objektiv. Sehr merkwürdig ist auch von einem so ächten kritischen Philosophen das Bekenntniß, welches er in der ersten Ausgabe des Wörterb. (Art. Erfahrung Anm.) ablegt. Wie diese Anmerkung durch Herrn Prof. Jakobs Gründe widerlegt und überflüssig geworden sey: das kann ich nicht finden: sie hätte also, billig auch in der neuen Ausgabe ihren Platz behaupten sollen. Keiner von den Freunden des Kantischen Systems hat die allgemeine Subjektivität alles Erkenntnisses deutlicher eingestanden, als neuerlich Herr Abicht in der Phil. d. Erkenntnisse, S. 369 — 378.

**) Abels Vers. über die spek. Vern. S. 202 ff. auch Brastbergers Unters. S. 128 ff. Was insbesondere die von Kanten vorgeblich bewiesene objektive Nothwendigkeit der synthetischen Urtheile a priori betrifft:

so kann ich diese wiederum nicht anders als, um diesen Ausdruck von Herrn Schmid zu entlehnen, subjektif objektif finden. Herr Maimon sagt sehr aufrichtig (a. a. O. S. 175) der Ausdruck objektife Nothwendigkeit habe gar keinen Sinn. Denn daß ich mir die Objekte so denken muß: das ist gewiß; daß aber die den Objekten meines Vorstellungsvermögens zum Grunde liegenden Dinge so beschaffen seyen, daß sie von allen denkenden Wesen so gedacht werden müssen? jedoch das hat Herr Kant nicht sagen wollen. Nun wenn er es also nicht hat sagen wollen, (wie hätte auch ein solcher Philosoph das wollen können?) so sehe ich nicht ein, was wir nun eben gegen Humen gewonnen haben. Ist nicht die Gewohnheit, von welcher, mit Rücksicht auf die Gedächtnißverbindung, Hume alles herleitet, eben so tief in dem Wesen unsers Vorstellungsvermögens gegründet, als die Kategorien? Ist es nicht für diese Art von Nothwendigkeit einerley, ob ich die Einrichtungen unserer Natur, vermöge derer wir uns Kausalität in der Welt denken, in zwölf Kategorien, oder ob ich sie in einer Anlage der Ideenverbindung suche, durch welche es mir unvermeidlich wird, Kausalität zu denken? Sind nicht diese Anlagen zur Ideenverbindung und mithin zu dem Begriff Ursache, so gut a priori, wie die Kategorien? Ist also nicht der Begriff Ursache auf beyderley Art (in dem Kantischen Sinne) nothwendig? Kann nicht Hume von seinen Anlagen zur Ideenverbindung eben so gut sagen, daß ohne sie keine Erfahrung möglich wäre? Auch der sorgfältige Widerleger dieses Schriftstellers, Herr Jakob, hat mich mit seinen fleißigen Erörterungen über diesen Punkt, (Krit. Vers. über Hume, S. 686 ff.) nicht im allergeringsten belehrt, wiefern die Kantische Nothwendigkeit, (die ich als subjektife voll-

kommen anerkenne), etwas gegen Humens Skeptizismus vermögen sollte. Immer kommt es mir vor, als wenn man die Nothwendigkeit der reinen Erkenntnisse daraus beweisen wollte, weil sie ohne Nothwendigkeit und Allgemeinheit bloße Wahrnehmungen seyn würden. Wenn nun aber der Skeptiker antwortet: das mögen sie seyn? Man lese hierüber Eberhard von den Kategorien: in dem Mag. IV. 2. S. 183.

§. 700.

4. Beziehung der Gegenstände auf die Kategorien (696). Warum wird hier bloß Rücksicht genommen auf Zeit, und nicht auch auf Raum? Wenn man zufolge der Trennung der Formen der Sinnlichkeit, von den Formen des Verstandes (697) voraussetzt, daß die Zeit, als Form der Sinnlichkeit, abgetrennt ist von den Kategorien: wie können die Kategorien, bevor sie versinnlicht sind, unter der Zeit stehen? und wie können ihnen die Zeitbestimmungen zukommen? Wenn sie denselben aber an sich zukommen, wie werden sie erst mit ihnen vereinigt? Oder welche Bedeutung hat es sonst, wenn man sagt, die Kategorien stehen unter den Bedingungen der Zeit? *) Scheint dieses nicht in Widerspruch zu stehen auch mit der Trennung der Sinnlichkeit von dem Verstande (697)? Sollte man nicht mehr berechtigt seyn, die Beziehung der Gegenstände auf die Kategorien folgendermaßen zu

erklären? Die Kategorien sind angebohrne Fähigkeiten zu der Vorstellung der höchsten Gattungen des Vorstellbaren, und in sofern Begriffe: wenn in der Anschauung etwas vorkommt, was den Merkmalen eines dieser Begriffe analogisch ist: so wird die Anschauung unter diesen Begriff subsumiert; d. h. ihr diese Form des Vorstellbaren ertheilt. Woher weiß man so gewiß, daß, dafern Dinge an sich sind, sie in die Form unserer Vorstellungen gar keinen Einfluß haben? daß, sobald sie in die Urformen der Sinnlichkeit aufgenommen sind, alles in ein rohes, formloses Mannichfaltiges zergehet? daß also für die Form der Vorstellungen gar kein realer Grund außer dem Vorstellungsvermögen statt findet? Ist der Gedanke einer möglichen Analogie von Dingen an sich mit unsern Vorstellungen, schon einerley mit der unphilosophischen Behauptung, daß die Vorstellungen Abdrücke oder Bilder von den Dingen an sich seyen? *) Wenn nichts in den Dingen an sich den Formen unserer Vorstellungen entspricht: wie erklärt es doch die kritische Psychologie, daß ich jetzt mir Substanz, ein andermal Accidenz vorstelle? ohne, daß etwas die Formen der Sinnlichkeit, und dann durch diese die Formen des Verstandes, zu der einen, oder der andern Vorstellung bestimmt. **)

*) Dieses scheint Herr Reinhold zu fürchten: allein seine Furcht ist bey weitem nicht gegründet. Denn wenn ich auch annehme, daß z. B. meinem Begriffe Substanz etwas der Form dieses Begriffes Analogisches in den Dingen an sich zum Grunde liegt: so ist nichts desto weniger die Form meiner Vorstellung Substanz, das Werk meines Vorstellungsvermögens; obwohl von der Form des Urgegenstandes bestimmt: vielweniger folgt daraus, daß die wirklichen Substanzen ganz das sind an sich selbst, was sie in meiner Vorstellung sind. Daß überhaupt das Objekt nur dadurch zum Bewußtseyn gelangen könne, wenn der ihm entsprechende Stoff der Vorstellung aufhöre Stoff zu seyn: das ist auch einer von den mehr nachdrücklich anempfohlenen, als gründlich bewiesenen Sätzen dieses wackern, aber hin und wieder allzu unternehmenden Schriftstellers. Und warum kann denn nicht die Form der Vorstellung das Werk meines Vorstellungsvermögens seyn, wenn sie durch den Urgegenstand veranlaßt und bestimmt ist? Th. d. V. V. S. 235 ff. 283 ff. Zuweilen möchte man ungewiß werden, ob er das ganz leugne; z. B. S. 239, 240.

**) Eben diese Frage thut auch der Rezensent des oben angeführten Sellischen Aufsatzes, (in dem CVII. B. d. A. D. Bibl. S. 214), der in der Metaphysik gewiß kein Anfänger seyn mag.

## §. 701.

5. Einschränkung des Erkenntnißvermögens (und mithin aller Gewißheit) auf sinnliche Erfahrung, und der Vernunft auf Ideen ohne Gegenstände (696). Verfährt man bey der Bestimmung des Wortes Erkennen nicht allzu willkührlich?

Worinnen beruhet der als so wesentlich betrachtete Unterschied unter sinnlicher Erfahrung, und Vernunft, in Ansehung der Gewißheit? Sind in dem transzendentalen Idealismus die Gegenstände des Vorstellungsvermögens nicht seine eigenen Erzeugnisse? Und wenn in diesem System die Existenz von Dingen an sich vorausgesetzt wird: wie geschieht das anders, als durch Vernunft? Oder soll von Dingen an sich auch die Wirklichkeit nicht erkennbar seyn: was sind alsdenn die erkennbaren Erscheinungen anders, als subjektife Veränderungen des Vorstellungsvermögens? und welches sind die Gegenstände, die das sinnliche Erfahrungserkenntniß so sehr auszeichnen? Haben die Vernunftideen darum keine Gegenstände, weil die Vernunft die sinnliche Vorstellungsart der Phantasie nicht gelten läßt, und von derselben Gegenständen die sinnlichen Prädikate verneinet? Wenn es der transzendentale Idealismus dahin gestellt seyn läßt, ob allen denkenden Wesen die sinnliche Form des Vorstellungsvermögens zukomme: schränkt er nicht damit selbst die Behauptung ein, daß alle mögliche Erfahrung sinnlich seyn müsse? Wenn auch in der Wirklichkeit dem Menschen keine andere Erfahrung gegeben ist, als sinnliche: warum kann sich die Vernunft nicht, indem sie von ihren Gegenständen

die Prädikate der sinnlichen Erfahrung verneinet, in eine nicht sinnliche Erfahrung versetzen? Versetzt sich nicht in eine solche der transzendentale Idealismus selbst, indem er die Alleinmöglichkeit der sinnlichen für unausgemacht erklärt? Wenn die Vernunft ihren Objekten die sinnlichen Prädikate absprechen muß, wegen der Idee des Möglichen und Nothwendigen: muß sie nicht dann von der Nicht- oder Uebersinnlichkeit ihrer Objekte überzeugt seyn? Wie vermag der Verstand sich der Herrschaft der Vernunft zu entziehen? Warum soll er eher das Widersprechende denken, und das Nothwendige nicht denken, als sich die Verneinung sinnlicher Prädikate erlauben? Wenn ein nicht sinnlicher Gegenstand mit einem sinnlichen, vermittelst der Gesetze der Vernunft, verbunden ist: wird nicht denn sein Daseyn durch die Vernunft mittelbar erkannt? Worinnen anders als in der Beziehung der Vorstellung auf ein Objekt bestehet auch das Objektive des sinnlichen Erfahrungserkenntnisses? Werden aber nicht die Vernunftideen ebenfalls auf ein Objekt bezogen? Oder warum soll das Transcendentale nicht ein Objekt seyn können? Wird nicht bey der Lehre, welche diese Frage verneinet, immer willkührlich vorausgesetzt, daß jedes Objekt sinnlich seyn müsse?

§. 702.

6. Herabsetzung des Grundsatzes vom Widerspruch (696). Beruhet nicht diese Herabsetzung ganz auf der gewaltsamen Trennung der Sinnlichkeit von dem Verstande, und auf der davon abhangenden Trennung der Anschauung von dem Begriffe? (697) Warum stellt man diesen Grundsatz nur vor, als die Regel des logisch Gedenkbaren? und nicht zugleich als die Quelle der Sätze vom Grunde, und vom Nothwendigen? Ist es, abhängig von dem Satze des Widerspruchs, unserer Vernunft unmöglich, das (obwohl nur logisch) Nothwendige nicht zu denken: wie kann ein Gegenstand nicht gedacht werden, dessen Nichtseyn nach dem Prinzip der Kausalität widersprechend und dessen Daseyn mithin nothwendig ist? Ist nicht die Unmöglichkeit etwas als nicht Wirklich zu denken, eine Erkenntniß von der Wirklichkeit des gedachten Gegenstandes? Ist die Nothwendigkeit eine Sinnen-Welt anzuerkennen, im Grunde etwas anders, als die Unmöglichkeit die Vorstellung davon nicht zu haben?

Ich will lieber glauben, daß ich den von Herrn Reinhold anstatt des Satzes vom Widerspruch, als höchsten Grundsatz der Philosophie, aufgestellten Satz des Bewußtseyns, in seiner Bedeutung nicht verstehe, und in seinem Umfange nicht übersehe; als daß ich mit

dem Verfasser des Aenesidemus S. 60 ff. denken sollte, dieser scharfsinnige Philosoph habe nicht überlegt, wie der Satz des Bewußtseyns den Satz des Widerspruchs offenbar voraussetzt. Denn freylich: hat dieser nicht erst seine Richtigkeit: so kann das Objekt so gut auf die Vorstellung und auch auf gar nichts, als die Vorstellung auf das Objekt bezogen werden. Jedoch Herr Reinhold erinnert selbst, (Fundament d. phil. Wissens, S. 85), daß der S. d. B. dem S. d. W. nicht widersprechen dürfe: eine Einschränkung, die auch Kant mehrmalen in Ansehung seiner synthetischen Urtheile macht, die mir aber nie hat einleuchten wollen. Denn einem Grundsatze nicht widersprechen dürfen, und ihm untergeordnet seyn: wie ist das unterschieden? Und hätte auf allen Fall Aenesidemus nicht zum wenigsten Recht zu sagen (S. 127): so ist der S. d. B. auch nur ein Satz, dem die andern Sätze nicht widersprechen dürfen, indem sie ihm darum nicht untergeordnet sind; s. Schwab über die Reinholdischen Beyträge; in Eberh. Mag. IV. 3. Crusius, der in seinem System so manchen Begriff zu beweisen hatte, den man bey dem hellen Lichte des Satzes vom Widerspruch nicht beleuchten sollte, verwirft ihn; indem er ihn unter dem Titel principium inconiungibilium et inseparabilium wieder vorbringt, den höchsten Grundsatz aber in einer wahren Zirkelerklärung so ausdrückt: **Was sich nicht anders, als wahr gedenken läßt, das ist wahr.** Metaph. §. 258. ff. Nun fragt sichs aber, was ist denn das Merkmal dessen, was sich nicht anders, als wahr, gedenken läßt? — Basedow (Philalethie II. B. §. 143) ändert nichts in der Sache, indem er statt des Satzes vom Widerspruch, seine Regel widersinniger Ausdrücke einführen will. — Lambert, (Architektonik I. Hauptst. §. 7.) merkt nur an, daß d. S. d. W. auf einfache Begriffe nicht passet.

§. 703.

7. Antinomie der Vernunft (696). Ist das, was also genannt wird, nicht vielmehr Streit der Phantasie mit der Vernunft, als der Vernunft mit sich selbst?

Von der Antinomie wird in den angehängten skeptischen Fragen die Rede seyn, wo ich sie von jeher betrachtet hatte.

§. 704.

8. Glaube aus mehr subjektif als objektif zureichenden Gründen (696). Wie ist diese Art des Fürwahrhaltens psychologisch zu begreifen? Wo ist, ausgenommen die davon ganz unterschiedene Ueberzeugung des Gefühls (630), ein Glaube zu finden, der mehr subjektif, als objektif wäre? Heißt das glauben, wo man nicht überzeugt ist? oder kann man da überzeugt seyn, wo man sich von einem Satze eingesteht, daß er nicht gewiß ist, wiewohl man ihn um eines Zweckes willen so behandelt, als ob er gewiß wäre? Fehlt es nicht diesem Glauben fürs erste an der psychologischen Möglichkeit? Führt diese Lehre nicht leicht zu dem Wahn, daß die Ueberzeugung willkührlich sey? Ist es nicht z. B. weit natürlicher zu sagen: das Erkenntnißvermögen wird durch die Gesetze der Vernunft genöthigt, die Wirklichkeit Gottes für wahr

zu erkennen: als: das spekulative Interesse der Vernunft erfodert es einen Gott zu glauben, weil die Vernunft teleologische Einheit denken will? Und wenn am Ende eingestanden wird die Unmöglichkeit, sich der Vernunftideen zu entschlagen, sie nicht anzunehmen: heißt das nicht mit andern Worten eingestehen, daß sie für uns Realität haben? daß wir von ihrer Wahrheit überzeugt seyn müssen? Müssen wir aber von ihrer Wahrheit überzeugt seyn: warum sind sie, bey ihrer nicht geleugneten Subjektivität, weniger werth, als die eben so subjektiven Erkenntnisse der Erfahrung?

Von seinem doktrinalen Glauben sagt Kant, daß er wankend sey, weil man durch spekulative Schwierigkeiten so leicht aus demselben herausgesetzt werde. Wie aber der praktische Glaube fest seyn könne, das ist mir, so wie dieser ganze Glaube überhaupt, psychologisch unbegreiflich. Sey auch der dabey statt des Grundes dienende Zweck festgestellt; sey es auch gewiß, (wie es denn gewiß ist), daß ohne den praktischen Glauben alle meine sittlichen Grundsätze umgestürzt würden: sind denn, wenn auch Glaube, d. h. wahre Ueberzeugung bey nicht zureichenden Gründen möglich ist, in dem Menschen Abwendungen von dem moralischen Gesichtspunkte seines Lebens weniger zu befürchten, als spekulative Schwierigkeiten? Oder sind sie etwa weniger vermögend? Vor der Hand bin ich der Meynung, daß, wenn von einer Art des Glaubens die Rede ist, es fürs erste darauf ankommt, ob sie psychologisch möglich ist. Nun kann der prak-

tische, welchen Kant an die Stelle des theoretischen setzen will, in einigen Menschen, selbst durch den Einfluß des Vorurtheils für ihn und durch eine lebhafte oft wiederholte Anstrengung ihn hervorzubringen, zu Stande kommen: das will ich zugeben; und so erkläre ich mir auch den Eifer, mit welchem einige wakkere Männer ihn als wirklich behaupten. Daß er aber, so wie die vollständige (wenn auch subjektive) Ueberzeugung, in der Natur des Menschen überhaupt gegründet sey, in allen Gemüthern, auch unter den erfoderten Bedingungen, mit Dauer bestehen könne das wird mir nie einleuchten.

---

§. 705.

II. Die skeptische Kritik. Wenn Köpfe, welche mit einem hohen Grade der psychologischen Einsicht und des dialektischen Scharfsinns, eine besondere Laune, d. h. die Gabe und Geneigtheit, die Dinge von einer eignen Seite anzusehen, verbinden; das Innere des menschlichen Erkenntnißvermögens und alle die Verhältnisse betrachten, von denen Vorstellung, Urtheil, Ueberzeugung abhangen; und dabey hinblicken auf die widereinander laufenden Denkarten und Meinungen der Menschen: so entsteht in ihnen eine Art von schwindelnder Unstetigkeit, welche alle Ueberzeugung unmöglich macht: — bis endlich, mit Hinzukunft einer Art von Gemüthsbewegung, der Entschluß zu Stande gebracht und durchgesetzt wird: nichts we-

der zu bejahen, noch zu verneinen; alle Ideen der Menschen, ohne Partheynehmung (ἐποχή), von sich zu weisen, und, bey den scheinbarsten Anlässen zum Glauben, in einer unverrückten Selbstständigkeit (ἀταραξία) zu beharren — mithin dem Räthsel der Welt, ruhig zuzuschauen und allen metaphysischen Nachforschungen darüber zu entsagen. Diese Denkart ist der Skeptizismus.

Der wahre, vollendete Skeptizismus, so wie ich ihn hier geschildert habe, brach zu allererst in dem Geiste des Pyrrho aus, eines in mehrern Betrachtungen großen Mannes, welcher ohngefähr um die hundert und zehnte Olympiade berühmt war. Seine Schule erlosch jedoch schon mit dem Tode des Timon, eines seiner vorzüglichsten Zuhörer, und wurde erst um die Zeit des dritten Triumvirats durch den Aenesidemus wiederum in Aufnahme gebracht; aus dessen ὑποτυπωσεις πυῤῥωνειοι ein ziemlich langer Auszug in Photii Biblioth. Cod. 212. zu lesen ist. Daß alle die Lehrer, welche Diogenes, (IX. 116.) vom Aenesidemus bis zum Sextus Empirikus aufführt, wahre Skeptiker gewesen seyn sollten, läßt sich schwerlich glauben. Denn der Skeptizismus ist eine Denkart, welche sich nicht so, wie Systeme, durch förmliche Secten fortpflanzen läßt. Vermuthlich beschäftigten sich diese Männer in ihren Schulen nur mit der Erweiterung und Erklärung der Pyrrhonischen Lehre; welche sehr früh in eine bestimmte Form und, ihrem wahren Karakter zuwider, in eine Art von System, gebracht worden zu seyn scheint. Die Hauptsache darinn machen die sogenannten τροποι της ἐποχης aus, deren Sextus siebenzehn nach einander abhandelt;

Hypot. l. 14 — 16. Die ersten zehen waren vom Pyrrho selbst, die fünf folgenden von dem Agrippa, einem spätern Nachfolger des Aenesidemus, (Diogenes IX. 88). Die beyden letzten sind von einem ungewissen Urheber. Es kommt aber in allen diesen τροποις auf den einzigen Hauptgedanken hinaus: Alle unsere Vorstellungen ohne Ausnahme sind bloß etwas Subjektives: folglich findet in dem Vorstellungsvermögen keine Begreifsamkeit, (καταλήψις) statt, und also auch kein Maaßstab der Wahrheit. Sext. Emp. P. H. II. 4 — 7. — Man hat von jeher viele Lehrarten zum Skeptizismus gerechnet, welche den ächten Karakter desselben, ich meyne die ἐποχην und ἀταραξιαν, gar nicht haben. Sextus will daher sogar die Akademiker nicht für Skeptiker erkennen; kaum mit Ausnahme des Arcesilas, (Hypot. l. 33. adv. Log. l. §. 150 — 158. Und auch diesen schließt Aenesidemus, (apud Photium l. c.) aus; weil er doch wenigstens das behauptet habe, daß man nichts behaupten könne: dieses widerspricht jedoch dem Zeugniß des Cicero (Acad. I. 12.) Man hat den Arcesilas ohne hinlänglichen Beweis für einen Schüler des Pyrrho gehalten; obwohl, dem Zeitverhältnisse nach, die Möglichkeit nicht ganz geleugnet werden kann. Karneades, welcher schon dem Karakter der alten Sophisten näher zu kommen scheint, läßt von der Strenge seines Vorgängers, des Arcesilas, sehr viel nach, indem er, zwar nicht καταληπτικην φαντασιαν, aber doch πιθανην και ἀπερισπαστον zugestehet, (Sext. adv. Log. I. §. 159. seqq.) und überdem als gewiß behauptet, daß nichts gewiß sey. Herr Tiedemann (Geist der spek. Ph. II. B. S. 575.) meint, dieses letztere stehe mit seinem πιθανῳ in Widerspruch; welches ich nicht finden kann. — Auch die Sophisten sind keine wahren Skeptiker; ob sie wohl, so wie der Eleatische Zeno, und die Mega-

riker, durch ihre Disputierkunst zum Skeptizismus Anlaß gegeben hatten. Die Sophisten muß man lieber aus den alten Schriftstellern, und vornehmlich den Gesprächen des Plato, als aus den kurzen Lebensbeschreibungen des Philostratus kennen lernen; obwohl allerdings zu vermuthen ist, daß Plato in den Rollen, welche er sie spielen läßt, nicht allzeit die Wahrheit ganz genau beobachtet haben werde. Wenigstens sagte Gorgias, als er das Platonische Gespräch seines Namens gelesen hatte: er habe etwas der Art niemals von dem Plato gehört, noch bey dem Plato gesprochen; s. Athenaei Deipnosoph. Lib. XI. p. 505. Kein Schriftsteller hat den Werth und Unwerth der Sophisten richtiger bestimmt, als Herr Meiners in seiner Geschichte der Wissensch. II. B. VI. 2. und Herr Tiedemann a. a. O. I. B. 15. Kap. Ihre Zweifel gegen die Zuversichtlichkeit des menschlichen Erkenntnisses gehen schon sehr weit: Gorgias sagt in seinem Buche, περι τυ μη ὀντος, (apud Sext. adv. Log. I. §. 65 — 68.) es ist nichts wahr; wäre auch etwas wahr, so könnte es der Mensch dennoch nicht begreifen; und könnte der Mensch auch etwas begreifen, so könnte er nichts ausdrücken; vergl. Aristot. de Xenophane, Zenone et Gorgia. — Protagoras lehrte, nach dem Bericht des Diogenes, IX. §. 50. δυο λογους ειναι περι παντος πραγματος, αντικειμενους ἀλληλοις. Auch der Eingang seines Buchs von den Göttern, ist im höchsten Grade skeptisch, (Diogenes l. c.). Hierzu kommt sein bekannter Wahlspruch: παντων χρηματων μετρον ειναι ἀνθρωπον; s. Plato in Cratylo Tom. I. p. 368. Sext. Emp. l. 32. und Diog. l. c. Endlich hebt Protagoras den Unterschied zwischen sinnlicher Empfindung (αἰσθησις), und Vernunfteinsicht (ἐπιστημη) auf; so wie Demokrit und mehrere Weltweise dieser Denkungsart; Aristot. Metaph. IV. 5. de An. III. 2.

Digitized by Google

Dieser Irrthum, zu dessen Bestreitung der Theätet des Plato bestimmt ist, muß nothwendig dahin führen, daß das wahr ist, was jeder Mensch als wahr empfindet. Und so ist es auch zu verstehen, wenn Aristipp und Epikur die Untrüglichkeit der Sinne behaupten. Die Täuschungen der Sinne wollen sie damit nicht läugnen, sondern nur zeigen, daß, ob es wohl keinen allgemeinen Maaßstab des Erkenntnisses gebe, dennoch jeder einzelne Mensch richtig urtheile, wenn er nach seinem besondern Schein urtheile. Cic. Acad. IV. 7, 24. Eusebii Praep. Euangel. XIV. 17. 19. Sext. adv. Log. I. §. 191. seqq. 203. seqq. Aristoteles zeigt sehr deutlich, wie selbst zu den sinnlichen Vorstellungen der bloße Reiz der Organen, (ἀισθησις), nicht hinreichend sey, sondern Vergleichung und Unterscheidung der Gegenstände, (κοινη ἀισθησις), folglich Vernunfteinsicht erfordert werde; de An. III. 2. 3. Daß, außer den Sophisten, andere Weltweise vor dem Pyrrho, neben den Sinnen, auch die Gültigkeit der Vernunft bezweifelt haben sollten: das ist mir weder historisch, noch an sich selbst wahrscheinlich. Die meisten aber wurden durch ihre physischen Hypothesen zu einer gewissen Kritik des Sinnenerkenntnisses veranlaßt; und diese führte, wie wir oben in dem Beyspiele des Aristipp und Epikur gesehen haben, sehr natürlich auf den Satz hin: daß die Sinne, im Allgemeinen täuschen, im Besondern aber, jedem einzelnen Menschen wahre, nämlich für ihn wahre, Vorstellungen geben. So folgt freylich aus den Systemen, welche dem Xenophanes und Parmenides zugeschrieben werden, die Betrüglichkeit des Sinnenerkenntnisses; Aristot. Met. III. 5. Cic. Acad. IV. 23. Sextus adv. Log. I. §. 51. Eben diese Vorstellung habe ich mir allzeit auch von der Lehre des Heraklit gemacht, worinnen entweder gar nichts, oder ein genauer Zusammen-

hang zwischen Physik und Logik deutlich ist. Die einzige selbstständige Kraft, (das Feuer), welche Heraklit annimmt, ist bey ihm einestheils die Regel der Natur, anderntheils die Quelle der Vernunft, (κοινος λογος και θειος). Die Erscheinungen, welche von dieser Grundkraft ausströmen, sind in einem steten Flusse und zugleich in einem steten Streite und Widerspruche untereinander; denn er sagt ausdrücklich, daß in der Materie allzeit zweyerley widersprechende Zustände zugleich statt haben: παντια περι το αυτο υποκεισθαι, oder της εναντιοτροπης ξημοσθαι τα ὀντα; Sext. P. H. I. 29. Diog. IX. 7. 8. Also können auch unsre Sinne nichts Selbstständiges, Einstimmendes, Wahres begreifen. Nach dem Aristoteles (Met. IV. 3.) scheint Heraklit beynahe den Satz des Widerspruchs bestritten zu haben. Aber Sextus merkt, adv. Log. I. §. 126. ausdrücklich an, daß Heraklit, indem er das Sinnenerkenntniß verwarf, die Vernunft als wahr erkannte. Eben diese Physik, und folglich auch eben diese Logik schreibt Sextus, l. c. §. 121 — 125. dem Empedokles zu. — Unter den Neuern sind nur sehr wenige, welche den wahren Charakter des Skepticismus ausdrücken: außer etwa Le Vayer, (im Oratius Tubero); Charron, (Tr. de la Sagesse); Huet, (de la Foiblesse de l'Esprit humain). Alle alte und neuere Skeptiker übertrifft an Scharfsinn und Stärke David Hume; (hieher gehören außer seinem Tr. on human Nature, die Ess. on hum. Understanding in den Ess. on several subjects.) Bayle war meines Bedünkens so wenig ein Skeptiker, als er ein Manichäer war; und wenn er die Rolle des Pyrrhonisten spielt, so thut er es, um eine gewisse deductionem ad absurdum gegen die Theologie seines Zeitalters auszuführen; s. die Artikel Pyrrhon, Arcesilas, u. a. m. Andere, z. B. Sanchez, (de magna Scientia quod nihil

scitur), und Agrippa (de Vanitate scientiarum), wollten nur die Eitelkeit und den Demonstriergeist der Gelehrten beschämen. — Von dem historischen Skepticismus insbesondere muß ich anmerken, daß man bey den Alten wenig Spuhren davon findet. Was Sextus adv. Grammat. Cap. 12. davon sagt, ist ohne Bedeutung. Man siehet deutlich, daß Zweifel gegen die Religion zuerst Anlaß gegeben haben, etwas mehr Durchgedachtes wider die histor. Gewißheit zu sagen. Der historische Skeptizismus könnte sehr lehrreich und nützlich seyn, wenn man sich dieser Anwendung enthielte. Hieher gehören Letters on the study of History by L. Bolingbrocke; Voltaire Philosophie de l'Histoire; d'Argens Philosophie du bon sens. — Man kann als ein Gegengift lesen, Ernesti Diss. de fide historica. — An Widerlegungen des Skeptizismus hat es niemals gefehlt; s. die Anm. z. 710. §.

## §. 706.

Indem der Skeptizismus, aufgefodert von der Dogmatik, diese seine Denkart (705) rechtfertigt aus dem verdächtigen Anschein des menschlichen Erkenntnißvermögens: so entsteht die skeptische Kritik *).

*) Aeußerst befremdlich ist es mir gewesen, von Kanten folgende Beschreibung des Skeptizismus zu lesen: „das, ohne vorhergegangene Kritik, gegen die „reine Vernunft gefaßte allgemeine Mißtrauen, bloß „um des Mißlingens ihrer Behauptungen willen.“ Ueber eine Entd. S. 78. Ich sollte meinen, und die Schriften eines Sextus und Hume zeigen es, keine Art von Philosophen hätte die Kritik — wenn

auch nicht der Vernunft, nach Kants Weise — doch des Erkenntnißvermögens überhaupt, mit mehr Scharfsinn getrieben, als die Skeptiker. Ihre Entschlossenheit kein System anzunehmen, ist ja eben die Folge ihrer äußerst kritischen Psychologie. Auch das ist ganz und gar nicht in dem Karakter des wahren Skeptizismus, (den Hr. Reinhold, um ihn als den wahren zu bezeichnen, mit einem ganz unerwarteten Ausdrucke den dogmatischen nennt), die Erweislichkeit der objektifen Wahrheit leugnen. Sext. P. H. 1. 7. Der wahre Skeptiker leugnet gar nichts; wiefern leugnen so viel heißt als eine Verneinung allgemeingültig setzen. Das heißt: er sagt nur von sich, daß es ihm für seine Person unmöglich sey, sich von der Erweislichkeit einer objektifen Wahrheit zu überzeugen: er behauptet aber nicht, daß es aus der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens folge, nicht davon überzeugt zu seyn, und daß also kein Mensch davon überzeugt seyn dürfe. Ueberhaupt wird der ganze Begriff des Skeptizismus verfälscht, sobald man sich ihn als eine Parthey denkt, welche auf eine allgemeingültige Begründung ihrer Denkart ausgehe. Man muß ihn immer bloß als die Denkart des einzelnen Mannes betrachten, der ihn vorträgt. Dieser nun kündigt sich als einen solchen an, der von der objektifen Wahrheit nicht überzeugt sey; und rechtfertigt seine Nichtüberzeugung, sofern sie andern auffallend ist, aus dem Verdachte, den er aus der kritischen Psychologie wider das Erkenntnißvermögen geschöpft hat; will aber ganz und gar nicht darthun, daß das Erkenntnißvermögen jedermann so verdächtig vorkommen müsse; wenn es ihm auch zum Vergnügen gereichen möchte, andere mit sich gleichartig denken zu sehen. So kenne ich den Skeptizismus aus dem Sextus; und hätte ihn Sextus nicht so geschildert und Pyrrho nicht so

gedacht; so würde ich eher leugnen, daß jener in seiner Darstellung, dieser in seinem Geiste das wahre Ideal des Skeptizismus erreicht habe, als daß ich mir den Skeptizismus, diesem Ideal zuwider denken sollte. Vielleicht haben wir wahren Skeptizismus noch gar nicht gesehen; vielleicht irrt sich mancher in dem Karakter dieser Denkart eben so sehr, wie andere sich in dem Sinn und Zwecke der Vernunftkritik irren mögen. — Ich habe hin und wieder in den Schriften kritischer Philosophen noch andere Aeußerungen über den Skeptizismus gefunden, welche es mir wahrscheinlich machen, daß man seinen wahren Geist gar sehr verkennt: z. B. daß er ein immerwährendes Hin- und Herwanken, ein elender Zustand, eine peinliche Gemüthsunruhe sey; daß er auf Trugschlüsse und Sophistereyen ausgehe u. d. gl.

## §. 707.

Die skeptische Kritik (706) hat gar nicht den Zweck, die Richtigkeit des Erkenntnißvermögens zu beweisen, sondern sie erörtert nur die Ursachen, warum der Skeptizismus in ihm nicht anerkennen will den Maßstaab der Wahrheit.

## §. 708.

Die Denkart des Skeptizismus beruhet vornehmlich in diesem Gedanken, welcher zugleich der Mittelpunkt ist der ganzen skeptischen Kritik: Alle menschliche Vorstellungen haben den Anschein nichts anders zu seyn, als Verhältnisse: mithin

kann man sich von ihrer objektifen Wahrheit nicht überzeugen.

Der Skeptizismus leugnet also die Wirklichkeit der Vorstellungen nicht. Jedoch – das ist eine Erinnerung nur für Anfänger: aber auch für manche, die mehr als Anfänger in der philosophischen Gelehrsamkeit sind, möchte vielleicht diese Erinnerung nöthig seyn: daß die Skeptiker nicht allein das Daseyn der Vorstellungen der Sinnen und der Phantasie, sondern auch derer die von der Vernunft abhängen, und also überhaupt das Daseyn der ganzen menschlichen Erkenntniß zugestehen. (Und wie wäre es auch anders möglich?) Nur wollen sie sich weder von jenen Vorstellungen, noch von diesen einen objektifen Gebrauch erlauben; obwohl im übrigen sie den Eindrücken der Sinne und der Vernunft gemäß denken und leben. τοις φαινομενοις ουν προσεχοντες ἀδοξαστως βιουμεν — ὑφηγησει μεν φυσικη, καθ' ἣν φυσικως ἀισθητικοι και νοητικοι ἐσμεν. Sext. P. H. I. 11. Der Verfasser des Aenesidemus hat also das, was die Skeptiker nicht leugnen, sehr richtig angegeben; S. 45. Herr Jakob (Kr. Vers. über Hume, VII. V. S. 767) nennt das Prinzipien des Skeptizismus, von denen er jedoch am Ende abgehen müsse. Beydes ist nicht in dem Geiste dieser Denkart: Prinzipien haben, und von etwas abgehen.

§. 709.

Diesen verdächtigen Anschein des Erkenntnißvermögens zeiget der Skeptizismus, 1) in Ansehung des niedern, und 2) in Ansehung des höhern, aus der psychologischen Geschichte seiner Wirkungs-

art; und führt 3) die unendliche Verschiedenheit der menschlichen Denkart an, als eine natürliche Anweisung, alle Vorstellung und Ueberzeugung für weiter nichts zu achten, als für subjektive und zum Theil individuelle Bestimmungen der menschlichen Natur. Alles dieses läßt sich zergliedern in folgende Hauptideen, welche die Elemente der skeptischen Kritik ausmachen:

1) Die sinnlichen Vorstellungen werden, selbst von den strengsten Dogmatikern, angesehen nur als das Resultat der Verhältnisse unbekannter Objekte mit unerklärbaren Organen, und dieser wiederum mit einem durchaus unbegreiflichen Vorstellungsvermögen. Sonach sind sie nur Schein.

2) Alle Grundbegriffe des so genannten Verstandes, alle Grundsätze der so genannten Vernunft, sind so viel der Anschein davon angiebt, nichts anders als Abstrakzionen; sonach Erzeugnisse der Sinne, und folglich Schein, wie die sinnlichen Vorstellungen, von denen sie abstammen.

3) Sollte das Erkenntnißvermögen für das Kriterium der objektiven Wahrheit gehalten werden können: so müßten wir einen wahrhaftig objektiven Grund von Allgemeinheit und Nothwendigkeit unserer Vernunfturtheile deutlich einsehen.

4) Alles was man in dem höhern, ja wohl gar schon in dem niedern Erkenntnißvermögen als a priori bestimmt anführt, ist nichts als Hypothese, zu Gunsten irgend eines dogmatisch kritischen Systems. Das menschliche Erkenntnißvermögen hat nicht das Ansehen sich selbst erklären zu können

5) Wäre auch das a priori Bestimmte erweislich: so folgte daraus, selbst nach dogmatischer Art zu schließen, keine objektife Allgemeinheit und Nothwendigkeit irgend eines reinen Begriffes, oder Grundsatzes; sondern bloß die von den Skeptikern nie geleugnete subjektife Einrichtung unsers so genannten Erkenntnißvermögens.

6) So ist also ein reales Kriterium der objektifen Wahrheit nicht zu erfinden; und ein bloß formales ist nicht hinreichend.

7) Gäbe es ein reales Kriterium, so müßten aller Menschen Urtheile ihm anpassend seyn; und der Einfluß der körperlichen Anlagen und Zustände, so wie der äußern Verhältnisse (Himmelsstrich, Landesart, Gewohnheit, Religion, Gesetzgebung) in die menschliche Denkart, würde wegfallen.

8) Bey dieser anscheinenden Beschränkung und Unzuverlässigkeit des Erkenntnißvermögens, ist das

natürlichste, daß man sich über das Räthsel der Welt und der menschlichen Dinge kein System erlaube; und es ist kein Grund, unter tausenderley Systemen eines mehr für wahr zu halten, als das andere.

9) Allem diesen zufolge sind wir nicht befugt, irgend etwas für wahr und gewiß zu halten, als das Daseyn unserer Vorstellungen; der sinnlichen und der vernunftmäßigen: die Gegenstände von jenen und die Gründe von diesen sind uns völlig unbekannt.

10) Aber mit unsern Vorstellungen, den sinnlichen sowohl als den vernunftmäßigen, ist verbunden die Unmöglichkeit sie zu ändern, indem wir sie haben, und dem Scheine nicht zu folgen, den sie angeben.

11) Dieser Schein unserer Vorstellungen wirkt eine vollkommene subjektive Ueberzeugung; die wir eben so wenig vermögend sind, durch dogmatische Zergliederungen zu vernichten, als durch skeptischen Widerstand zu unterdrücken: indem es auch unnütz ist, etwas außer und über diesen Schein für unsere Urtheile zu suchen. Wir urtheilen und leben also diesem Scheine gemäß; d. h. wir nehmen das für Wahrheit und für Regel an, worauf er uns hinweiset.

12) Diese theoretische und praktische Befolgung des subjektiven Scheines ist aber keineswegs das Werk eines von uns entdeckten Interesse, und einer abhängig davon für Glauben und Leben klüglich genommenen Maaßregel: sie ist die unabänderliche Wirkung der Vorstellungen auf unsere uns unbekannte Natur. Mithin ist es nicht etwa eine Mäßigung des Skeptizismus, wenn wir die Wirklichkeit der materiellen Welt und die Wahrheit aller unserm Erkenntnißvermögen angemessenen Denk- und Schlußarten annehmen; sondern es ist bloß das Eingeständniß von der Wirklichkeit unserer Vorstellungen, und von der weder abzuändernden, noch zu verleugnenden Herrschaft, welche sie über unser ganzes Denken und Leben ausüben.

§. 710.

Der Skeptizismus ist durchaus unwiderlegbar *): 1) weil er nichts behauptet noch verneinet, folglich gar nichts enthält, was mit irgend einem andern Satze in Widerspruch stünde; 2) weil er den ersten Gründen der menschlichen Erkenntniß nicht trauet, mittelst derer doch allein die Widerlegung angestellt werden müßte; 3) weil er bey seinen Zweifeln keine Ansprüche macht auf Allgemeingültigkeit; (Anm. z. 708. §.)

*) Es ist mir nicht möglich diese Behauptung, die ich schon in dem Gespr. über den Atheismus, (S. 20. n. Ausg.) geäußert hatte, zurück zu nehmen, ungeachtet sie Herr Jakob übertrieben zu finden scheinet. Kritischer Versuch über Hume, I. Vers. S. 534. Was ich bey dem Skeptizismus einer Art von Affekt zugeschrieben habe: das hat Herr Jakob nicht recht nach meinem Sinne verstanden: der obige 705. §. wird die beste Auslegung seyn. Indessen hat es nie an Widerlegungen des Skeptizismus gefehlt. Man kann hieher vorzüglich im Aristoteles das IV. Buch der Metaphysik rechnen; so fern es, welches auch in dem Theätet des Plato geschieht, den Unterschied unter Empfindung und Vernunfteinsicht (ἐπιστήμη) auseinandersetzt; und sodann die bloße Subjektivität des Erkenntnisses gegen den Protagoras bestreitet, und die Grundsätze der Vernunft, besonders den Satz des Widerspruchs und das principium exclusi medii, beweiset. Was die Stoiker gegen den Skeptizismus einwenden, ist allerdings von Bedeutung; wohin ich jedoch das leben nicht rechnen wollte, was sie von dem innern Zwange des Beyfalls sagen; Cic. Acad. I. 11. IV. 12. Wie sie die Begreiffsamkeit unserer Vorstellkraft (καταληπτικὴν φαντασίαν), und das Merkmal der Wahrheit erklären, und aus den Vorstellungen der Sinne, anschauliche ἔννοιαι und προλήψεις herleiten, muß man aus den Acad. des Cicero, und aus den beyden Büchern des Sextus adv. Log. lernen. Die Aufsätze wider den Skeptizismus, welche Eusebius praep. Euangel. L. XIV. aus dem Numenius und Aristocles gezogen hat, sind sehr seicht. Unter den neuern Bestreitern des Skeptizismus haben die meisten, wie Crousaz gegen Baylen, in seinem weitschweifigen Examen du Pyrrhonisme, nur geschwatzt oder, wie Oßwald in dem

Appeal to common sense, und Beattie in dem Es. on the Nature of Truth gegen Humen, nur gepredigt. Reid (Inquiry into the human mind) allein zeichnet sich aus, jedoch mehr durch andere Vollkommenheiten seines Werks als durch sehr treffende Gründe gegen Humen. Daß Kant über den Skeptizismus etwas gewonnen habe, will mir durchaus nicht einleuchten; indem seine Philosophie doch nicht über die Subjektivität des Erkenntnisses hinauskommt, welche die Skeptiker so wenig als die Wirklichkeit der Vorstellungen leugnen. Mendelssohns Preißschrift von der Evidenz ist von seinen Werken nicht das erste. Die meisten machen sich von dem Skeptizismus eine ganz falsche Vorstellung: s. die Anm. z. 711. §.

## §. 711.

Sofern der Skeptizismus die subjektive Ueberzeugung eingesteht, von den Vorstellungen des niedern und höhern Erkenntnißvermögens: sofern ist er die einzige konsequente Denkart für die Philosophie, und die einzige konsequente Philosophie für geoffenbarte Religion.

Es ist von der größten Wichtigkeit, hier nicht zu vergessen, was bereits in der Anm. z. 709. §. erinnert worden ist, daß der Skeptiker nicht etwa nur in seinem Leben, sondern auch in seinem Denken und Glauben, den Vorstellungen nachfolgt, die er durch Erfahrung und Vernunft hat. Er ist also von dem dogmatischen Kritiker nur darinn unterschieden, daß er zu seiner Ueberzeugung keine objektive Erkenntniß herauskünstelt. Da dieses nun, wie so viele mißlungene Versuche zeigen, durchaus vergeblich ist: so ist

der Skeptizismus als Philosophie offenbar konsequent. Was nun sein Verhältniß gegen geoffenbarte Religion betrifft: so ist der Glaube an ihre Geschichte und Lehre durch den Skeptizismus nicht allein nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr durch denselben geboten; nämlich in sofern, wiefern seine Denkart es mit sich bringt, daß er den Eindrücken des Vorstellungsvermögens, und des Verstandes insbesondere, mit seiner Ueberzeugung nachfolgt. Der Skeptiker glaubt also geoffenbarte Religion, so bald ihre Beweisgründe, als Vorstellungen, so auf ihn wirken, daß sie nach der Einrichtung der Natur Ueberzeugung hervorbringen müssen. Und weil er die Meinung, etwas Objektives für seine Erkenntniß zu finden, überhaupt gar nicht hat: so untersucht und zergliedert er seine Ueberzeugung davon nicht weiter, und begnügt sich mit dem Gedanken: das ist für mich Wahrheit. Ein Skeptiker kann auf diese Weise die geoffenbarte Religion so fest glauben, als die Wirklichkeit der materiellen Welt. Sextus kommt bey jeder Gelegenheit dem Gedanken zuvor, daß der Skeptizismus mit Irreligion verbunden sey, und rühmt vielmehr das Gegentheil von ihm: ἀδοξάστως φαμεν ειναι θεους, και σεβομεν θεους, και προνοειν αὐτους φαμεν, προς δε την προπετειαν των δογματικων τουτο λεγομεν. P. H. III. 1. und adv. Phys. I. §. 49. wo er ebenfalls von Religion redet: ταχα γαρ ἀσφαλεστερος παρα τοις ὡς ἑτερως φιλοσοφουντας, ευρεθησεται ὁ Σκεπτικος. Gelehrte Theologen wissen, daß man auch wirklich von jeher den (wahren, wohlverstandenen) Skeptizismus, namentlich für die christliche Religion, als die beste Philosophie angesehen hat. Nur muß man sich nicht einbilden, daß durch diese Art der Philosophie etwas wider die Rechte der Vernunft gewonnen werde. Zu einer gewissen Zeit war es Ton, beständig von der Schwäche und Gebrechlichkeit derselben zu reden. Wer die Schriften von le Vayer,

Montaigne und Huet kennt, die es wohl nicht so ernstlich meinen mochten, wie etwa Poiret, (de Deo An. et M. III. 16): der wird wissen, daß diese scheinbare philosophische Bescheidenheit oft die allergefährlichsten Angriffe gegen die Religion verbirgt; wie ich am Ausgange des Gespr. über den Atheismus gezeigt habe. Wie es Cartes versteht, wenn er (Resp. 6.) sagt: das Widersprechende könne doch wohl vielleicht in dem göttlichen Verstande gedenkbar seyn: das ist mir ein Räthsel.

---

§. 712.

Wo der Skeptizismus auch jene subjektive Ueberzeugung nicht eingestehet (711): da ist er, weil dieses Geständniß von der Natur des Menschen erzwungen wird, entweder eine Rolle, oder eine gänzliche Verirrung des Verstandes. Einem solchen Skeptizismus können entgegengestellt werden die nachfolgenden Betrachtungen; (713--717).

§. 713.

1. Obgleich der sinnliche Schein oft verfälscht wird, theils durch bleibende Besonderheiten, theils durch vorübergehende Zustände der zu dem Vorstellungsvermögen gehörigen Werkzeuge und Kräfte: so giebt es doch in den Vorstellungen der Sinne Einheit und Regel. Und diese Einheit und Regel des sinnlichen Scheins ist der Maaßstab des sinnlichen Erkenntnisses; dergestalt, daß das für den Men-

schen sinnlich wahr ist, was ihm erscheinet bey dem natürlichsten Zustande des Vorstellungsvermögens.

Ich lese jetzt sehr oft, daß die Sinne nicht täuschen: aber wie soll ich das nennen, daß sie dem Menschen von seiner ersten Kindheit an mit Vorstellungen und Berichten von der Außenwelt entgegen kommen, die objektif nicht wahr sind; ihm sagen, hier ist Raum und Ausdähnung, und da Farbe, und dort Bewegung; indem doch alles dieses nur Erscheinungen sind. Ja, spricht man, es ist thöricht von den Sinnen über das Innere der Außenwelt ein Urtheil zu erfragen. Das kann wohl seyn: aber so täuschen sie doch: denn sie stellen mir etwas als außer mir vor, was größtentheils in mir ist. Am Ende kommt es darauf hinaus, daß die Sinnlichkeit nicht urtheile, sondern der Verstand. Was ist denn aber die Sinnlichkeit anders, als der Verstand wirksam durch die Sinne? Ich gestehe es: mir kommt das alles etwas gesucht und gezwungen vor. Indessen sehe ich wohl ein, wie es gemeint ist. Kants Cr. d. r. V. S. 350. Borns Grundlagen S. 61.

§. 714.

So wie die einzelnen sinnlichen Vorstellungen wahr sind (713): so sind es auch die daraus abgezogenen Allgemeinbegriffe uhd Grundsätze.

§. 715.

2. Die Vernunftideen des Möglichen und Nothwendigen (671) und die davon abhangenden Grundgesetze der Vernunft, sind keine Folgen sinnlicher Eindrücke: sonach findet bey ihnen nichts

statt von sinnlicher Täuschung: denn die Einsicht des Möglichen und Nothwendigen ist keine Vorstellung, sondern eine Weise Vorstellungen zu verbinden *). Demnach ist die Vernunft das Kriterium der Wahrheit in sich selbst: und so wie die Vernunft unwiderstehlich fodert, daß alles Gedachte ihren Regeln gemäß sey: so kann der Verstand es nicht bewirken, daß er denselben zuwider das für wahr halte, was unmöglich, oder das nicht für wahr halte, was das Gegentheil des Unmöglichen und also nothwendig ist.

*) Das ist es eben, was die Alten so sehr einschärfen, indem sie αἰσθησις und ἐπιστημη auf das sorgfältigste unterscheiden.

## §. 716.

Alle Menschen stimmen überein in den Ideen des Möglichen und Nothwendigen (715), und in den davon abhängenden Grundgesetzen der Vernunft. Die Verschiedenheit der menschlichen Meinungen und Denkarten entsteht bloß aus den Verschiedenheiten des Vorstellungsvermögens; welche verursachen, daß eine und dieselbe Vorstellung in verschiedenen Köpfen eine ganz verschiedene Gestalt haben kann. Dieses ist der psychologische Schein, welcher erklärbar ist aus dem Einflusse der Nebenvorstellungen, und vornehmlich der Sprache.

§. 717.

Daß die Verschiedenheit der menschlichen Meinungen bloß und allein herrührt von den Verschiedenheiten des Vorstellungsvermögens: das zeigt die allgemeine Einstimmigkeit aller Köpfe über Gegenstände der reinen Mathematik *); indem die mathematischen Begriffe 1) durchaus bestimmt, unveränderlich und von allem Einfluß des psychologischen Scheins ganz entfernt, 2) in wesentliche, keiner Vieldeutigkeit ausgesetzte Zeichen eingekleidet, 3) jeder Denkungsart vollkommen gleichgültig sind; anstatt daß die philosophischen Begriffe, mit Vorurtheilen und Leidenschaften aller Art in Zusammenhang stehen.

*) Dieses würde Herr Kant auf eine andere Weise erklären; s. Reimarus Gründe d. Erkenntn. S. 42 ff.

---

§. 718.

Vorzüglich lehrreich und anmerkenswerth sind in der skeptischen Kritik folgende Winke und Maximen:

1) Daß die wirkliche Welt etwas ganz anderes ist, als die sinnliche;

2) Daß die materielle Welt für uns nichts ist, als eine regelmäßige und zum Erfahrungsgebrauch geordnete Erscheinung;

3) Daß die Besonderheiten des sinnlichen Scheins, (713) in einzelnen Menschen und in einzelnen Zuständen, einen großen Einfluß haben in die empirischen Wahrnehmungen;

4) Daß der psychologische Schein (716), da wo die Begriffe nicht unmittelbar nahe liegen den Gesetzen der reinen Vernunft (671), eine große Verschiedenheit der menschlichen Meinungen wirken müsse;

5) Daß auch insbesondere der historischen Gewißheit große Hindernisse entgegen stehen, theils in dem Scheine der Dinge, theils in dem Verstande und in dem sittlichen Karakter der Menschen;

6) Daß eine allgemeine Gleichartigkeit der menschlichen Meinungen nicht möglich sey;

7) Daß ein jeder, welcher das für wahr oder falsch hält, was ihm, nach seinem eigenen sinnlichen (713), oder psychologischen Schein (716) also dünkt, so lange richtig und wahr urtheile, bis ihm das Gegentheil völlig einleuchtet; entweder durch klare Erfahrungen und durch die Regeln des allgemeinen Scheins (713), oder durch deutliche aus den Grundsätzen der reinen Vernunft geführte Beweise;

8) Daß also der bekannte Spruch des Protagoras in mancher Betrachtung sehr wahr sey.

# Anderes Buch.

## Untersuchungen über die Gründe unserer Vorstellungen von der Welt, oder Metaphysik.

### Einleitung.

§. 719.

Das Resultat der kritischen Geschichte des menschlichen Erkenntnißvermögens ist dieses: Es giebt zweyerley Quellen des Erkenntnisses: sinnliche Erfahrung und Vernunft. Jene wird erzeugt aus dem Stoffe, den die unbekannten wirklichen Gegenstände darbieten; indem derselbe vermöge der Art, wie seine Form auf das Vorstellungsvermögen wirkt, die Form des Vorstellungsvermögens empfängt. Das Vernunfterkenntniß beruhet in Ideen von Gegenständen einer nicht sinnlichen Erfahrung (658, 659, 701); wiefern diese Gegenstände gemäß sind dem Ideal des Möglichen und Nothwendigen (671), und nach den mit diesem Ideal zusammenhängenden Gesetzen der Vernunft einestheils gedacht werden können, an-

derntheils gedacht werden müssen; (671 — 676). Das sinnliche Erfahrungserkenntniß ist der Grund der Geschichte, im weitern, und das vernunftmäßige Erkenntniß der Grund der Philosophie im engern Sinne des Wortes.

§. 720.

Weil das sinnliche Erfahrungserkenntniß nur die Erscheinungen der Welt zum Gegenstande hat (718); die Metaphysik aber auf die Gründe dieser Erscheinungen ausgehet: so ist es nicht hinreichend für den Zweck der Metaphysik.

§. 721.

Weil die Vorstellungen von der wirklichen Welt, welche das sinnliche Erfahrungserkenntniß verleihet, sobald man sie als das Wirkliche denkt, was den Erscheinungen zum Grunde läge, meist gänzlich aufhören gedenkbare Begriffe zu seyn, nach der Vernunftidee des Möglichen (671,673); und weil mithin die Vernunft unwiderstehlich fodert, daß, zufolge der Idee des Nothwendigen, (671, 676) das Gegentheil gedacht werde von dem, was die Vorstellungen des sinnlichen Scheines angeben: so ist es unserer Natur so gemäß, als fest in ihr gegründet und unumschränkt ist die Herrschaft der Vernunft über den Verstand, die Gründe unserer Vor-

stellungen von der Welt, oder das, was der sinnlichen Erfahrung Wirkliches zum Grunde liege, mit der vollkommensten Ueberzeugung so zu denken, wie es die Idee des Möglichen angiebt und die Idee des Nothwendigen fodert.

Es wird hier also mit dem Vernunfterkenntniß nicht über die subjektive Wahrheit und Gewißheit hinausgegangen. Wenn wir aber in diesen Schranken verbleiben, so sehe ich nicht ein, mit welchem Rechte Kant, seinem Systeme nach, behaupten will, daß in der Erfahrung mehr objektive Gewißheit sey, als in der Vernunft; da doch ihre Gegenstände, im Grunde eben so wie die Gegenstände der Vernunft, Ideen, d. h. selbsteigene Erzeugnisse des Vorstellungsvermögens sind. Auch Feder macht in der scharfsinnigen Erörterung, die er über die Gründe der Gewißheit giebt (L. et M. §. 63—67), gar keinen Gebrauch von dem Unterschiede der subjektiven und objektiven Wahrheit, und erwähnt ihn nur beyläufig; (ad §. 66. vergl. Ebend. Ueber Raum und Caussalität, II. H. §. 33.) Viel weiter gehet hier Herr Weishaupt Gr. d. Erk. S. 100 ff.

## §. 722.

Dieses Vernunfterkenntniß hat nicht weniger Realität in Ansehung seiner Gegenstände, als die sinnliche Erfahrung (701): beyde Arten des Erkenntnisses haben gleich viel und gleich wenig Ansprüche auf objektive Wahrheit (699). Allein das Vernunfterkenntniß ist für uns gewisser, sofern seine Vorstellungsart uns nothwendig ist; indem wir

die Vorstellungsart des Erfahrungserkenntnisses, so oft die Vernunft es gebietet, abändern können; (658, 672).

§. 723.

So ist also die Metaphysik, ihrem Zwecke nach, das, was die Ueberschrift des II. Buches sagt: ihrem Inhalte nach ist sie der Inbegriff unserer Ideen von der Welt, welche die Vernunft hervorbringt, theils indem sie dem sinnlichen Scheine selbstmächtig widerspricht und die sinnlichen Prädikate als unmöglich verwirft (658, 672), und so die nichtsinnlichen als nothwendig von der Ueberzeugung fodert; theils indem sie überhaupt das Alleinmögliche und Nothwendige, was der Erfahrung zum Grunde liegt, ihrer Denkart gemäß bestimmt.

§. 724.

Aus diesem allen erhellet: 1) wiefern überhaupt Metaphysik möglich ist; 2) wie weit in ihr der Dogmatismus gehen dürfe; 3) ob die Vernunftkritik ihr Urtheil wohl begründet habe: daß die Erfahrung allein gewiß und die reine Vernunft nicht des Erkennens, sondern nur des Denkens fähig sey (701).

§. 725.

Die Metaphysik hat zum Gegenstande folgende drey Hauptfragen: 1) Was ist der alleinmögliche Grund unserer Vorstellungen von materiellen und geistigen Dingen? 2) Auf welche Weise und nach welchen Gesetzen sind die wirklichen Dinge verbunden in das Ganze einer Welt? oder was ist der alleinmögliche Grund unserer Vorstellungen von Zusammenhang, Ursache und Wirkung; sofern die Welt uns erscheinet als eine Reihe von Dingen, die neben einander sind, und nach einander folgen? 3) Was ist der alleinmögliche Grund von dem, was wir in der Welt als Vollkommenheit erkennen, und als Uebel? Die beyden ersten Fragen aber können vereinigt werden in diesen gemeinschaftlichen Titel: Was ist überhaupt das innere Wesen der Welt? Demnach enthält das andere Buch zwey Hauptstücke.

# Erstes Hauptstück.

## Untersuchungen über das innere Wesen der Welt überhaupt.

§. 726.

Unter dem innern Wesen der Welt wird hier verstanden das Wirkliche, was zum Grunde liegt unsern Vorstellungen, 1) von materiellen und geistigen Dingen (725), 2) von Zusammenhang und Kausalverbindung. Demnach zerfällt dieses Hauptstück in zwey Abschnitte.

## Erster Abschnitt.

### Ueber den wirklichen Grund unserer Vorstellungen von materiellen und geistigen Dingen.

§. 727.

Als Vorbereitung zu diesen Untersuchungen muß voran gehen: 1) eine Erörterung des Begrif-

fes Existenz; 2) Darstellung der rohen Scheinbegriffe von den wirklichen Dingen überhaupt, und 3) von dem Unterschiede materieller und geistiger Dinge insbesondere.

§. 728.

I. Erörterung des Begriffes Existenz. Ich denke; und indem ich denke, bin ich mir bewußt meiner Seelenwirkungen, als meiner Thätigkeiten, und fühle mich, als die Kraft, welche diese Thätigkeiten hervorbringt. Ich fühle mich also wirkend, und dieses Gefühl meines Wirkens ist der Inhalt des Gefühls, welches ich habe von meinem Daseyn, oder von meiner Wirklichkeit und Existenz.

§. 729.

Mit jenen Thätigkeiten (728) wechseln stets Vorstellungen und Zustände in mir ab, die ich nicht fühle als das Werk meiner eigenen Kraft, sondern als Einwirkungen äußerer Dinge auf mich. Dieses Gefühl solcher Vorstellungen und Zustände, welche durch eine andere Kraft, als die meinige, in mir hervorgebracht werden, ist der Inhalt des Gefühls, welches ich habe von dem Daseyn oder von der Wirklichkeit und Existenz außer mir vorhandener Dinge.

§. 730.

So habe ich also, in dem Gefühl meines eigenen Wirkens (728) und der Einwirkungen äußerer Dinge (729), das Gefühl von der Existenz einer wirklichen Welt, in welcher ich mich selbst, und außer mir vorhandene Dinge unterscheide.

§. 731.

Weil beydes, das Gefühl meiner eigenen Existenz, und das Gefühl der Existenz außer mir vorhandener Dinge, nichts anders ist, als das Gefühl eines Wirkens (730): so ergiebt sich daraus, zur Bestimmung des empirischen Begriffs Existenz, 1) daß Existieren nichts anders heiße und sey, als Wirken; 2) daß alles was existiert, wirke, und alles was wirkt, existiere; 3) daß nicht wirken, eben so viel sey, als nicht existieren; s. die Anm. z. 732. §.

§. 732.

Sofern in der anderwärts (661) bestimmten Bedeutung, Elementar- oder Grundbegriffe vorausgesetzt werden können, als ursprünglich enthalten in dem menschlichen Verstande: sofern muß vorausgesetzt werden bey dem empirischen Begriffe der Existenz (731), abhängig von dem Begriffe Kraft und Ursache (653), ein reiner *), von wel-

chem jener nichts anders sey, als die erfahrungsmäßige und zum Bewußtseyn gebrachte Entwikkelung.

*) Dieses ist mir durch die Kantischen Erörterungen erst recht deutlich geworden. Aber das will mir nicht einleuchten, wie der reine Begriff Existenz nicht abgeleitet seyn sollte von dem Begriffe Kraft und weiter zurück von dem Begriffe Ursache; d. h. wie er etwas anders seyn sollte als der Begriff Wirken. Nach Kants selbsteigenen Grundsätzen (Cr. d. r. V. S. 266, 272 ff.) heißt Existieren nichts anders als in der Erfahrung wahrnehmbar seyn: ist aber etwas wahrnehmbar, das nicht wirke? Herr Pr. Heydenreich (Ph. d. n. Rel. V. 2.) erklärt die Kantische Kategoris Existenz so: Theilnehmung eines Dinges an der allgemeinen durch die Zeit geschlossenen Sphäre (der Dinge). Aber was heißt denn nun erstens ein Ding? Wollen wir nicht durch einen Zirkel antworten: das was in die Sphäre der Zeit eingeschlossen ist: so müssen wir sagen: so viel als Gegenstand; und Gegenstand ist das, was auf mein Wahrnehmungsvermögen wirkt, sonach am Ende das Wirkende. Und was heißt denn nun ferner: ein Ding nimmt Theil an der durch die Zeit geschlossenen Sphäre? Heißt das etwas anders, als es ist mit ihnen in diese Sphäre verbunden? Ist aber Verbindung oder Gemeinschaft nicht, selbst nach den Grundsätzen der Schule, der Herr H. folgt, Wechselwirkung? Ueberdem sehe ich nicht ein, wie auf diese Art das Daseyn transzendental, d. h. ohne Zeit gedacht werden kann. Herr Heydenreich meint, daß wir uns nun das daseyende Wesen als ein Glied des zeitlosen Daseyns denken. Und nun, sagt er, ist das Daseyn eines Dinges Theilnehmung an dem allgemeinen Da-

seyn (§. 4, 6, 13). Ist aber das nicht ein Zirkel? Was ist das zeitlose allgemeine Daseyn? Und wie können wir es gedenken ohne Wirken? — Die Scholastiker sagen also wohl ganz richtig: die Existenz ist die ἐντελεχεια, oder der actus entitativus. Mendoza Disputt. met. VIII. 1, 2. p. 827. seqq. Scharfi Met. l. 1. p. 8. seqq. Und damit stimmt auch ganz die Erklärung des Aristoteles überein; Met. IX, 3, 6. Crusius hingegen, der auf die transzendentale Existenz gar keine Rücksicht nimmt, sagt nach seinem System, in welchem kein Wesen von Raum und Zeit entsinnlicht gedacht wird, sehr konsequent: daß zur Existenz allzeit ein Ubi und Quando gehöre; Met. §. 46. Was mir aber in der Erklärung des Hrn. P. H. am allerunnatürlichsten vorkommt, das ist dieses: daß ihr zufolge das Selbstgefühl meines Ich von dem Gefühl meiner Existenz, (verstehe man auch darunter nur das Bewußtseyn meines Vorstellungsvermögens) ganz unterschieden, daß auch die Vorstellung von Gegenständen, (ob sie Dinge an sich sind, davon ist hier nicht die Rede), ganz unterschieden seyn soll von der Vorstellung ihres Daseyns; daß ich Jahre lang mich selbst fühlen und Gegenstände wahrnehmen kann, ohne meine Existenz und die Existenz der Gegenstände — zu fühlen, (S. 102). Viele tausend Menschen mögen wohl sterben, ohne den entwickelten spekulativen Begriff der Existenz gedacht zu haben; er werde nun durch Wirken bestimmt, oder wie sonst: aber wer leugnet das? Ich glaube also noch immer, daß der erste Gegenstand, auf den wir den Begriff der Existenz anwenden, unser selbsteigenes Wirken ist, und also das Gefühl davon die erste empirische Entwickelung dieses Begriffs darbietet. Man lese hierüber Ploucquet Fund. Ph. spec. §. 556, ff. Ulrich L. et M. §. 285 seqq.

§. 733.

Gleichwie allen Elementar- oder Grundbegriffen, und den davon rein abgeleiteten (653), anhängen die Bestimmungen von Raum und Zeit (655): so ist auch der reine Begriff Existenz (732) damit verbunden dergestalt, daß ich mir alles Existierende denke als irgendwo und irgendwann.

§. 734.

Wie durch die Selbstmacht der Vernunft diese sinnlichen Prädikate von dem Begriffe der Existenz getrennt werden; wie der Begriff dadurch transzendental wird; und wie er auch dann noch einen Gegenstand, d. h. für unsre Denkart Realität habe: das ergiebt sich aus dem 658. §. vergl. Anm. z. 732. §.

§. 735.

Existenz ist ein einfacher Begriff *); keine besondre Bestimmung der Möglichkeit, keine Eigenschaft eines Dinges, sondern dessen Wirklichkeit selbst; welche vorausgesetzt wird vor der Gedenklichkeit irgend einer Eigenschaft: also auch nichts, was aus dem logischen Begriffe eines Dinges als ein Prädikat hergeleitet werden könnte **).

*) Lamberts Architektonik III. H. §. 60.

**) Es ist eine wahre Genugthuung für mich, daß diese Irrthümer, die ich besonders da, wo sie in der na-

türlichen Religion ihren Einfluß zeigen, von jeher bestritten hatte, jezt auch durch andere so nachdrüklich widerlegt werden. Was war wohl unnatürlicher, als die Existenz zu definieren durch complementum possibilitatis? oder das wirkliche Ding wie eine Art des möglichen Dinges anzusehen, und ens omnimode determinatum zu nennen? Indessen s. man Wolfii Ont. §. 174. Baumgartens Met. §. 41. §. 62 seqq. Meyers Met. I. Th. §. 59, ff. und Canzii Meditatt. §. 62. seqq.

§. 736.

II. Anlangend die rohen Scheinbegriffe von der Welt (727): so erscheint mir die Welt als eine Reihe von wirklichen Dingen, welche nebeneinander sind, und aufeinander folgen.

§. 737.

Einige dieser wirklichen Dinge (736) erscheinen mir als ein bleibendes, bestehendes Ganzes, dessen Theile innigst und genau vermengt sind untereinander. So ein Ganzes, nenne ich ein Subjekt; und die Theile, worein ich dasselbe in der Vorstellung auflöse, nenne ich Eigenschaften.

§. 738.

Ich kann die Theile eines solchen Ganzen, d. h. die Scheineigenschaften eines solchen Scheinsubjekts (737) vereinzeln; und jede so vereinzelte Eigenschaft ist in meiner Vorstellung etwas Wirkli-

ches: und dann bleibt mir nichts übrig, als die Täuschung des grammatischen Subjekts.

§. 739.

Andere wirkliche Dinge (736), welche ich theils in mir, theils außer mir fühle, sind in einem steten Flusse, ohne stehende Gegenwart — verschwunden in dem Augenblick ihres Entstehens. Diese nenne ich Erscheinungen, oder Accidenzen.

§. 740.

Ich habe auch Vorstellungen von Verhältnissen wirklicher Dinge beyderley Gattung (737, 739). Allein ich begreife, ohne spekulatife Nachforschung, daß diese nichts anders sind, als Erzeugnisse meiner eigenen Denkkraft, und an sich selbst, nichts Wirkliches in der Welt.

§. 741.

III. Anlangend die rohen Scheinbegriffe von dem Unterschiede materieller und geistiger Dinge: so entstehen alle meine Vorstellungen, welche ich von wirklichen Dingen (736, ff.) habe, theils aus Thätigkeiten und Zuständen in meinem eigenen Selbst (728); theils aus Einwirkungen, welche ich von Dingen empfange, deren ich mir bewußt bin, als außer mir vorhanden (729).

§. 742.

Die Thätigkeiten und Zustände in meinem eigenen Selbst (728) sind Lust, Schmerz, Begehren, Verabscheuen, Denken, Urtheilen, Schließen u. d. gl.

§. 743.

Was von außen auf mich wirkt (729), ist nichts, als Ausdähnung, Figur, Größe, Bewegung, u. d. gl.

§. 744.

Weil die Vorstellungen, welche ich von meinem eigenen Selbst habe (728), durchaus unähnlich sind denen, welche ich von außenher empfange (729): so nenne ich mich selbst einen Geist; und das, was außer mir vorhanden ist, Materie; und theile alles Wirkliche, in meinen Geist, und in die materielle Welt.

§. 745.

Weil jedoch Menschen, äußerlich beschaffen wie ich, dasselbige Gefühl von Geistigkeit offenbahren: so endige ich sehr bald das lehrreiche Spiel des Egoismus, und theile alles Wirkliche ein, in geistige, und materielle Dinge (744).

Mit diesem Cartesianischen Egoismus muß man nicht verwechseln eine Art des idealistischen, welcher auf der Voraussetzung beruhet, daß die menschliche Seele

die äußerlichen Dinge ursprünglich nur als Zustände von sich selbst ansehe. Dieß ist nicht allein Berkeleys und Humens, sondern auch Büffons Meinung; s. dessen H. N. Tom. II. p. 434.

§. 746.

Die nachfolgenden sechs Lehren enthalten eine kurze Darstellung der vornehmsten metaphysischen Systeme, über den angezeigten Gegenstand dieses Hauptstücks.

---

## I.

## Der allgemeine Materialismus.

§. 747.

Dieser gehet aus von der weder untersuchten, noch begründeten, durch Spott über die Metaphysik anempfohlenen Behauptung: daß die Sinne, wenigstens in Ansehung der Grundeigenschaften der Materie, das wahre Wesen der Welt anzeigen, und im strengsten Verstande objektive Erkenntniß davon gewähren; daß also die materielle Welt das sey, was die Sinne von ihr berichten, und, der Vorstellungsart der Sinne gemäß, der Verstand von ihr urtheilt: ein unbegränzter Körper in einem leeren unendlichen Raume, zusammenge-

setzt aus einer zahllosen Vielheit von unendlich theilbaren Atomen; denen Ausdähnung, Figur, Größe und räumliche Bewegung, als Grundeigenschaften und als Quellen aller so genannten abgeleiteten, wirklich in sich selbst und unabhängig von sinnlicher Vorstellungsart der Menschen, zukommen; daß es außer diesen materiellen Atomen keine geistige, noch sonst einfache Wesen gebe: wie denn die so genannten geistigen Wirkungen aus der Materie, sey es nun aus ihrer Mischung, oder aus ihrer Organisazion *), begreiflich gemacht; Fähigkeit der Materie zu geistigen Wirkungen und Analogie mit geistigen Kräften, in der Reizbarkeit und in andern körperlichen Erscheinungen dargestellt, die Wirklichkeit unkörperlich geistiger Naturen aber, bey der Unvermeidlichkeit der Begriffe von Ausdähnung, Raum und räumlicher Bewegung, nicht ohne Widersinn gedacht; auch der Materie, deren Kräfte nicht ergründet seyen, das geistige Vermögen mit philosophischem Fug nicht abgesprochen werden könne **).

*) Es hat von jeher zweyerley Hypothesen des Materialismus gegeben. Nach der einen giebt es eine von dem übrigen Körper unterschiedene Seele; aber sie ist von materieller Natur (Lucret. III. v. 137 seqq. 180 seqq.): in der andern ist Seele ein leeres Wort, und alle Seelenwirkungen sind das Resultat der Or-

ganisazion. Diese Behauptung, welche so viel sagt, als der Mensch ist eine Maschine, kommt bey den Alten sehr oft unter dem Titel vor: **die Seelenwirkungen sind eine Harmonie**; Plato in Phaedone, T. I. p. 92. seqq. Aristoteles de Anima, I. 4. Diese Art des Materialismus wird vom **Cicero**, zwey Schülern des **Aristoteles**, dem **Dicäarch**, und dem **Aristoxenus** zugeschrieben. Cic. Tusc. I. 10. 18. Plutarch. de Plac. IV. 3. Eben darauf kommt es in dem l'Homme Machine von La Mettrie, und in dem Systeme de la Nature hinaus; s. Vol. I. p. 101.

**) Die Kantische Philosophie läßt das Wesentliche von der Vorstellungsart des Materialismus gelten: aber mit der großen Einschränkung, daß sie bloß auf Erscheinungen und also gar nicht auf Dinge an sich angewendet werden darf.

## §. 748.

Die ohnehin hieher nicht gehörige Verbindung des Atheismus mit dem Materialismus ist nicht wesentlich.

## §. 749.

Wiefern der Materialismus auch die geistigen Wirkungen erklärt aus Materie (747); sofern ist ihm, als Prüfung und Widerlegung, entgegengesetzt der Dualismus.

## II.

## Der Dualismus.

### §. 750.

Dieser läßt das materialistische System, sofern es die körperlichen Erscheinungen erklärt, ganz und ohne Abänderung gelten; erkennt mithin, als die wahren Einheiten der materiellen Welt, unendlich theilbare Atomen, denen, so wie mittelbar durch sie der Materie überhaupt, die Ausdähnung, nebst den damit verwandten Eigenschaften zukomme; und betrachtet die von diesen abgeleiteten Eigenschaften, Farbe, Kälte, Wärme, Süßigkeit u. s. w. als subjektive Erscheinungen *). Aber die geistigen Wirkungen in der Welt erklärt dieses System aus unausgedähnten schlechterdings einfachen Substanzen; und setzt mithin die Welt zusammen aus zweyerley Gattungen von Wesen, welche in allen ihren Eigenschaften von einander gerade das Gegentheil sind.

*) Die Unterscheidung wirklicher und scheinbarer Eigenschaften der Materie, worüber Cartes (Pr. Phil. §. 159, ff.) und Locke (II. 8.) so viel Lehrreiches gesagt haben, ist sehr alt. Wenigstens hat seit dem Leucipp und Demokrit kein Philosoph daran gezweifelt, daß Farbe, Kälte, Wärme, Süßigkeit, Bit-

terkeit, u. s. w. etwas ganz anders in der Wirklichkeit, als in unserer Empfindung sey; wie unter andern **Demokrit** (ap. Sext. adu. Log. I. §. 135.) ausdrücklich sagt; vergl. Platonis Theaetet. Opp. Tom. I. p. 152 seqq. Cic. Acad. IV. 7. 24. **Aristoteles**, (de Anima III. 2.) scheint diese Wahrheit zu bestreiten; allein er tadelt nur die unbestimmten Ausdrücke der alten Physiker. — Etwas ganz anders, als diese sinnlichen Eigenschaften, sind die qualitates, von welchen **Cicero** Acad. I. 7. und de N. D. II. 37. redet. Nämlich die Philosophen vor dem **Leucipp** und **Demokrit** erklärten die Wirkungen der materiellen Welt aus lebendigen, seelenartigen Kräften, welche den Atomen inwohnten; (eine Idee, welche den viribus plasticis, genetricibus, hylarchicis der Neuern sehr ähnlich ist). Diese sahen sie als Theile und Ausflüsse des allgemeinen Weltgeistes an, und nannten sie ποιοτητας; welches Wort **Cicero** durch qualitates übersetzt hat. **Leucipp** und **Demokrit** unternahmen es zuerst die materielle Natur, ohne Weltgeist, und ohne dergleichen von ihm abstammende Kräfte, bloß allein aus materiellen Eigenschaften, Ausdähnung, Figur, Größe und Schwere, jedoch mit der zur Physik nöthigen Voraussetzung des leeren Raums, zu erklären. Daher sagt **Diogenes**, (IX. §. 72.) vom **Demokrit**, τας ποιοτητας ἐκβαλλειν, d. h. er habe die den Atomen inwohnenden lebendigen, seelenartigen Kräfte aus der Physik vertrieben. Und darinnen bestehet auch allein die Eigenheit und das Verdienst des Leucippischen Systems. Denn daß die materielle Welt, was ihre Zusammensetzung anbetrifft, aus Atomen bestehe, mögen wohl schon die allerältesten Physiker gedacht haben; und ich sehe nicht ein, wozu der weitläuftige litterarische Beweis nützen soll, den **Cudworth** für das Alterthum dieses so natürlichen, als gemeinen Gedankens

führt; Syst. Intell. Tom. I. p. 9. seqq. Aber demungeachtet bleibt Leucipp der Urheber eines Lehrgebäudes, welches den Weg zu einer bessern Physik bahnte. — Die Physiker der spätern Zeiten verstehen unter qualitatibus primariis, die sogenannten quatuor temperies: Kälte. Wärme, Trockenheit, Feuchtigkeit; qualitates secundarias nennen sie diejenigen Eigenschaften der Materie, welche in die Sinne des Geruchs und Geschmacks wirken. Diese Wortbedeutung gilt z. B. noch in den Schriften des Gassendi. Beym Cicero werden bisweilen die Elemente, primae qualitates genannt.

## §. 751.

Die Gründe des Dualismus für die Wirklichkeit unkörperlicher, einfacher Wesen, sind eben so viele Widersprüche gegen den Materialismus; und liegen zum Grunde bey der Widerlegung desselben in dem System der Spiritualisten.

Vor Carteſen hat kein Weltweiser an die wahre Einfachheit und reine Geistigkeit gedacht. Denn das ἀσωματον, was die Alten immer im Munde führen, ist nichts weniger, als etwas Unausgedähntes, und läßt immer noch den Nebenbegriff einer feinen Materie zurück. So fragt Cicero, indem er die Seele incorpoream naturam, omnisque concretionis ac materiae expertem nennt, doch nichts destoweniger, ob sie Feuer, oder Blut sey? Acad. IV. 39. vergl. Tusc. I. 22. Eben so sagt Aristoteles de Anim. I. 2. nachdem er die allergröbsten materialistischen Systeme aufgeführt hat: diese Systeme kämen doch alle darinn überein, daß die menschliche Seele eine mit Empfindungs- und Bewegungs-

vermögen begabte unkörperliche Natur sey: ὁριζονται παντες την ψυχην, κινησει, αἰσθησει και ἀσωματον. Indeß wollte ich darum nicht sagen, daß vor Carteſen alle Weltweiſe Materialiſten waren. Ihre Begriffe von der menſchlichen Seele richten ſich nach ihren Begriffen von der allgemeinen Weltſeele. Je nachdem ſie dieſe für bloße Materie, oder für eine mit Materie verbundene Denkkraft halten; ſehen ſie auch die menſchliche Seele, wiefern ſie von jener ein Theil und Ausfluß iſt, als eine bloß materielle, oder als eine geiſtige Natur an, in feine Materie eingekleidet. Sie unterſcheiden alſo das Geiſtige von dem Materiellen: allein ſie können ſich doch das Geiſtige, weil ſie es mit der Phantaſie, und nicht mit der reinen Vernunft denken, nicht für ſich denken, ohne ihm, ſo zu ſagen, ein ausgedähntes Behältniß oder Subſtratum zu geben; ſollte es auch nur ein Atom ſeyn. Auch Plotin, welcher deutlicher als die Alten, den Satz beweiſet, daß das Denkende eine Einheit ſeyn müſſe, giebt nicht im geringſten zu erkennen, daß dieſe Einheit etwas Unkörperliches ſey; ſ. Ennead. IV. Lib. VII. §. 6. 7. Eben dieſes kann man an Gaſſendi, (Phyſ. III. Sect. III. 4.) Rüdigern, (Phyſ. diuin. I. 4) Baſedowen, (Philalethie I. B. S. 24), ja ſogar an Lamberten, (Briefw. I. B. S. 100. 114.) wahrnehmen: alle dieſe Männer erklären das Nichtausgedähnte für ein bloſſes Nichts. Eben dieſe Bewandtniß ſcheint es mir auch mit dem ſo oft gerügten Materialiſmus der Kirchenväter zu haben. Denn wenn man alles zuſammen nimmt, was Tertullian im III. B. de Anim. vom 5. bis 9ten Kapitel über die Körperlichkeit der Seele ſagt: ſo kommt doch am Ende nichts weiter heraus, als daß die Seele oder die Denkkraft mit einer feinen Materie unzertrennlich verbunden ſey. Uebrigens redet er Cap. 10. 13. ſehr viel von ihrer Einfachheit und Un-

theilbarkeit. Hemsterhuisens Beweise von der Unkörperlichkeit der Seele sind mir allenthalben undeutlich; s. Verm. Schr. B. I. S. 175 ff. Sonst hat die philosophische Geschichte des Materialismus wenig Lehrreiches. Denn es ist und bleibt immer derselbe Gedanke; und die verschiedenen philosophischen Nebenbestimmungen, welche er in verschiedenen physischen Systemen empfängt, sind für die Philosophie meistens ohne Belang. Folglich bleibt hier der Geschichte nicht viel mehr übrig, als Namen und Büchertitel; und diese sind, so viel die Litteratur des vorigen Jahrhunderts und die erste Hälfte des jetzigen betrifft, in Walchs Philosophischem Lexicon, und in Hennings Geschichte der Seelen, S. 57 ff. in großer Menge gesammelt.

§. 752.

Sofern der Dualismus Spiritualismus ist (751); sofern beruhet er in folgenden Sätzen:

1) Man erkläre das Denken als das Werk eines besondern körperlichen Subjekts, oder als eine Harmonie der Bewegungen — vielleicht eines besondern Organs, vielleicht des ganzen Körpers; allzeit sagt man: das Zusammengesetzte kann denken.

2) Gedanken sind unmöglich in einem zusammengesetzten Dinge. Denn jeder Gedanke ist eine Vergleichung mehrerer Gegenstände. Demnach muß die Vorstellung der mehrern Gegenstände seyn in derselbigen Einheit oder in demsel-

bigen Wesen, welches diese Gegenstände vergleicht. Wäre aber die Vorstellung der Gegenstände, nebst der Vergleichung selbst, enthalten nur in einer Einheit des Zusammengesetzten: so wäre der Gedanke nicht in dem Zusammengesetzten.

3) Die Seele vergleicht nicht allein einzelne Vorstellungen unter einander, sondern oft und in schneller Uebersicht, zahlenlose Vorstellungen, und Zustände ihres ganzen Lebens. Unmöglich ist, aus den obigen Gründen, diese Vergleichung, wenn nicht alle Vorstellungen, nebst der Vergleichung selbst, vereinigt sind in einem ausdrücklich einigen Wesen: ein zusammengesetztes Subjekt aber ist nicht Ein Wesen, sondern eine Vielheit von Wesen — durch unsere Vorstellung verbunden in einen Schein von Einheit.

4) Die Behauptung, daß die Materie denke, gehet, ungerechnet den Widerspruch zwischen Denken und Vielheit (2), über unsre Erkenntniß von der Materie. Denn aus allen möglichen Verbindungen, Trennungen und Bewegungen — in einer Mischung — oder in einer Maschine, läßt sich nichts begreifen, als das Entstehen anderer Verhältnisse und Einschrän-

kungen; in Absicht auf Figur, Größe, Dichtigkeit, Bewegung, u. s. w. niemals aber erklären, das mögliche Entstehen eines Bewußtseyns, oder Gedankens; — nichts als neue Formen von sogenannten materiellen Ideen: niemals aber die geistige Vorstellung (185, 194) welche diese materiellen Ideen auffasse und vergleiche.

5) Die Behauptung, daß die Materie nicht denke, gehet nicht über unsre Erkenntniß von ihr. Denn es wird bey dieser Behauptung nichts vorausgesetzt, als daß sie eine Vielheit von Dingen ist, und nicht Ein Ding.

6) Wenn man in der Materie Erscheinungen wahrnimmt, welche eine Art von Empfindsamkeit in ihr offenbahren: so ist diese Empfindsamkeit nicht das Werk ihrer Zusammensetzung, sondern ihrer einfachen Theile; und so beweiset diese Erscheinung nicht, daß das Zusammengesetzte das Empfindende sey.

7) Die Gründe des Materialismus, welche entlehnt werden vom Raume, sind ohne Bedeutung.

## §. 753.

Unwiderleglich sind diese zwey Sätze: 1) daß die Materie, sofern sie erscheinet, weder das Den-

kende *) ist, noch das Empfindende **); 2) daß die Idee des Geistigen vernichtet wird, sobald man den ***) Begriff des Raums realisiret.

*) Dieser Satz, (N. 5.) beziehet sich auf Lockens Argument wider die Spiritualisten; welches ihnen neuerlich auch von Kanten entgegengesetzt worden ist. Allein ich habe nie einsehen können, was damit gewonnen werde. Man gesteht zu (Cr. d. r. V. S. 357. erste Ausg.) daß das denkende Subjekt in sofern nicht Materie sey, wiefern es nicht im Raume erscheinen (nicht etwas Ausgedähntes seyn) könne. Aber damit, sagt man, sey doch nicht ausgemacht, daß das Etwas, welches den Erscheinungen der Materie zum Grunde liegt, nicht zugleich auch das Subjekt der Gedanken seyn könne; (S. 358). Das sey: aber was verliert nun die Immaterialität? Gar nichts. Denn um ein sehr bekanntes Beyspiel anzuführen: ist Spinozens Substanz darum weniger ein Geist, weil sie die Quelle des Denkens und der Ausdähnung zugleich ist? Das Substratum der Denkkraft (S. 359), kann der Spiritualist sagen, mag immerhin zugleich das Substratum der Materie seyn: so ist doch die Denkkraft etwas anders, als die Materie; und jene kann fortdauern unter allen Veränderungen, welche der Schein von dieser erleidet. Im übrigen würde dem Leibnitzianer jenes Argument sehr willkommen seyn; er würde darinn eine Begünstigung seiner Monadologie finden: denn dieser zu Folge ist das, was den Schein von Materie vorspiegelt, etwas Geistartiges und also von dem Grunde der Seelenwirkungen der Art nach, nicht unterschieden. — Stärker sind die Einwendungen des Herrn Pr. Kant gegen die Beweise der Spiritualisten, da wo er auf den Grund des Begriffes Substanz dringt. Meines Bedünkens

kommt nicht so viel darauf an, als dieser scharfsinnige Philosoph denkt, ob dem Selbstgefühl Ich eine Anschauung, vornehmlich von Beharrlichkeit und Identität, zum Grunde liegt, oder nicht. Wahr ist es: Ich fühle mich wie ein von meinen Seelenwirkungen unterschiedenes, unter dem Wechsel aller seiner leidendlichen und thätigen Veränderungen, beharrendes Wesen; und ich meine in dem Gefühl der Kraft, welches den Inhalt meines Selbstgefühls Ich ausmachet, etwas Anschauliches für die Idee Ich oder Seele zu haben, die ich nach der Einrichtung meines Verstandes als Substanz denke. (Alles dieses schreibe ich aus meiner innigsten Wahrnehmung heraus, und wahrhaftig nicht zu Gunsten eines Systems. Und eben so philosophiren unzählige andere; s. Reimarus V. R. Abh. VI. und seines berühmten Sohnes Anm. S. 405. 421. Ebend. Gr. d. E. §. 25). Das ist keine Anschauung, sagt Herr Kant (ungeachtet ich mich auf das Beharren in der Zeit berufe): das ist weiter nichts als die Einheit des Bewußtseyns. Kraft als reales Prinzip der Kausalität kann von dem innern Sinne so wenig angeschaut werden, als von dem äußern. Nun so sey es nur eine Idee, daß ich eine Substanz bin: aber indem mir Herr Kant zugestehet, daß ich diese Idee verfolgen muß; mir einräumet, daß sie von meiner ganzen Denkart unzertrennlich ist; endlich mir die Ueberzeugung von der Selbstständigkeit meiner Seele (wenn auch nur unter dem Titel eines doktrinalen Glaubens) gestattet: so habe ich über diesen Punkt weiter keinen Streit mit ihm. Aber nur sehe ich nicht ein, wie diese meine Ueberzeugung mehr objektive Wahrheit haben würde, wenn ich eine Kantische Anschauung von der Seelensubstanz hätte. Ich beziehe mich auf die obigen Einwendungen (§. 701); und empfehle, was diesen ganzen

Streit betrifft, Abichts Ph. d. E. II. Th. III. 2. §. 67 ff. Daß der Gedanke der Immaterialität unsers denkenden Wesens so ganz gleichgültig und ohne allen Einfluß sey: das kann ich Herr Reinholden (Briefe über die K. Ph. I. B. 9. Br.) nicht einräumen. Das ist sehr wahr, daß ich damit nicht mehr von dem Innern meiner Natur erkenne: aber ich glaube es ist sehr natürlich, daß der Mensch die Materie sich als etwas Unedles, Zerstöhrbares vorstellt und sie gewissermaßen verachtet; und in sofern ist in dem Gedanken: meine Seele ist etwas anders, als Materie, der menschlichen Denkart nach, offenbahrer Gewinn.

***) Auf diese in der Materie erscheinende Empfindsamkeit haben die Materialisten von jeher sehr viel gerechnet; s. Robinet de la Nature, Tom. IV. P. II. 21. P. IV. 4. Priſtley's Disquisitions relat. to Matter and Spirit. Strato leugnete darum, weil er, gleich den ältesten Physikern, den Atomen Empfindsamkeit zuschrieb, die allgemeine Weltseele. Cic. Acad. IV. 28. Das, was die Alten empfindende Seele (ψυχη αἰσθητικη) nennen, im Gegensatz der denkenden (ψυχη λογικη, νους, λογος, u. s. w.) ist nichts anders, als die thierische Reizbarkeit oder Nervenkraft, und gar nicht etwa die sinnliche Vorstellkraft; vielweniger eine zweyte Seele: wie ich Gelegenheit haben werde, im andern Theile zu zeigen.

****) Crusius will die Folgen, welche die Behauptung des leeren Raums für den Materialismus hat, durch folgende, beynahe lächerliche Unterscheidung, vernichten: Körper, sagt er, sind in dem Raume ausgedähnt, Geister aber erfüllen ihn; Metaph. §. 51. 253. Viele Dualisten, und namentlich Cartes, leugnen zu diesem Behufe den leeren Raum: das ist aber, da sie objektive Ausdähnung annehmen, ganz ohne Nutzen.

## III.

## Das Spinozische System.

### §. 754.

Das Spinozische System ist, sofern es die Aufgabe dieses Abschnitts durch die Hypothese einer einzigen Substanz auflöset, eine Widerlegung beyder vorhergehender Systeme, und beruhet in folgenden Hauptsätzen:

1) Die Nichtigkeit des leeren Raumes zeigt den Ungrund der Voraussetzung, daß die materielle Welt bestehe aus Atomen, als ihren Theilen: sie ist ein Ganzes; und die Abschnitte, die wir darinnen machen, sind bloß in unserer Vorstellung; (Eth. I. Schol. Pr. 15.)

2) Was wir Seele nennen, das ist nichts anders als Einheit des Bewußtseyns; (idea rei alicuius singularis actu existentis. II. Pr. 11.): aber gar nicht eine vorstellende Substanz.

3) Bey aller Bewegung der Materie kommen wir am Ende auf ein verborgenes Prinzip der Kraft, von der die Bewegung abhänge. (Ep. 15. p. 440 seqq.)

4) Bey allen unsern sogenannten geistigen Thätigkeiten kommen wir am Ende zurück auf eine von uns selbst unterschiedene Ursache, von welcher sie regiert werden. (I. Pr. 26. Ep. 62. p. 584.) Vollkommene Selbstthätigkeit der so genannten endlichen Geister ist unmöglich; (II. Pr. 48).

5) Eine Substanz ist dasjenige, was, in Ansehung seines Daseyns sowohl, als auch seiner Thätigkeit, allein in sich selbst ist, und durch sich selbst begriffen wird; (I. Pr. 3.) d. h. dessen Daseyn nothwendig, und dessen Wirken ganz durch sich selbst bestimmt und also in dem allervollkommensten Verstande frey ist. (I. Pr. 17. Coroll. 2.)

6) Diesem Begriffe nach kann nichts in den endlichen Dingen, weder der materiellen, noch der geistigen Welt, etwas Substanzielles seyn (N. 5.): in den materiellen Dingen nichts, weil die Abtheilung der Materie in mehrere materielle Substanzen bloßer Wahn ist (N. 1.) und wir nichts von ihr wahrnehmen, als Modifikazionen der Ausdähnung: in der geistigen Welt nichts, weil geistige Substanzen gleichfalls nur ein Wahn sind, und wir nichts Geistiges kennen, als Modifikazionen der Vorstellung (2).

7) Es ist, auch unabhängig von diesem allen, unmöglich, daß mehr denn eine Substanz existiere.

Mehrere Substanzen sind nur in unserm Verstande die Wiederholung des Begriffes Substanz; (I. Pr. 5.) Denn die Substanz ist dem Begriffe nach ein nothwendiges, ewiges und zugleich im vollkommensten Sinne freyes Daseyn. Mithin liegt es in dem Begriffe der Substanz, daß sie die einzige sey; und die einzige Substanz ist Gott; (I. Pr. 14.)

8) Alles also, was wir Substanzen nennen, sind bloß kollektife Vorstellungen von Modifikazionen der einzigen Substanz. Gäbe es endliche Substanzen, so müßten sie, angesehen der Grund ihres Daseyn nicht in ihnen selbst wäre, denselben in der unendlichen haben; also aus nichts hervorgebracht seyn: und das ist unmöglich; (I. Pr. 6. cf. Schol. Pr. 15. p. 13.)

9) Die einzige Substanz muß in sich enthalten den Grund aller Erscheinungen. Nun aber giebt es geistige Erscheinungen und materielle (II. Ax. 5.); jene erklären sich aus der Denkkraft, diese aus der Ausdähnung: folglich ist diese einzige Substanz Denkkraft, eingekleidet in Ausdähnung (I. Pr. 14. Coroll.); oder vielmehr die Denkkraft, welche sich mittelst der Ausdähnung ihre Objekte bildet; (II. Schol. Pr. 7.)

10) Weil außer dieser einzigen Substanz nichts seiner Art ist, und alles was endlich ist, eingeschränkt seyn muß durch Etwas seiner Art: so ist diese einzige Substanz unendlich; folglich unendliche Denkkraft, und unendliche Ausdähnung; (I. Pr. 8.)

11) So sind also alle geistige Erscheinungen, Gedanken, Empfindungen in den so genannten geistigen Naturen, Zustände, (modi) der einzigen unendlichen Denkkraft; und alle materielle Erscheinungen, Gestalten, Bewegungen sind Beschaffenheiten, Zustände der einzigen unendlichen Ausdähnung; nicht Beschaffenheiten oder Zustände mehrerer selbstständiger Dinge oder Substanzen; (I. Pr. 15. Coroll. Pr. 25.)

12) Die Körperwelt, die wir mit den Sinnen wahrnehmen, ist nicht die unendliche Ausdähnung der einzigen Substanz, sondern eine endliche Modifikazion derselben: auch sind die Seelenwirkungen, welche in den so genannten Seelen vorkommen, nicht die Vorstellungen der unendlichen Denkkraft, wiefern sie unendlich ist, sondern wiefern sie in endliche Zustände modifiziert ist (I. Demonstr. Pr. 28).

§. 755.

Wenn man bey diesem System, mehr als auf das in dem Begriffe liegende Prädikat der Existenz, darauf Rücksicht nimmt, daß eine Substanz die Quelle aller ihrer Thätigkeiten allein sey (3. 4.) und wir nichts dergleichen weder in der materiellen, noch in der geistigen Welt antreffen: so scheint es nur den Begriff Substanz vorbehalten zu wollen der Grundquelle aller Thätigkeit in der materiellen und geistigen Welt; und aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, ist es beydes, schwer zu widerlegen und zu vermeiden.

Vormals hatte ich gar sehr die Eitelkeit, das System des **Spinoza** verstehen zu wollen und die Einbildung, daß ich es verstünde: aber seit mehrern Jahren fühle ich mich, wenn ich es aufrichtig sagen darf, zu jener zu stolz, und zu dieser zu bescheiden. Haben andere den Sinn desselben durchdrungen: so bewundere ich sie; denn meiner Meinung nach ist **Spinozens** Ethik ein äußerst unverständliches Buch. Auch wenn ich die meisterhafte Darstellung von Hrn. **Jakobi** lese, (**Lehre des Spinoza**, S. 105, ff. 168, ff.): bin ich immer zweifelhaft, ob ich in den tiefgedachten Ideen, in den originellen Wendungen der Gründe und Schlußfolgen, den Gedankengang von **Spinoza**, oder von seinem Epitomator sehe.—Wenn jedoch die obigen Sätze auch nicht das System von **Benedikt Spinoza** erklären: so erklären sie doch ein System, welches in diese Reihe gehört, und, wenigstens um einer großen Analogie willen, das Spinozische genannt zu werden verdient. Ob im übrigen die unendliche Substanz

des Spinoza alle Vorstellungen, ihrer in zahllose endliche Einheiten des Bewußtseyns vertheilten Denkkraft, in Einem unendlichen Bewußtseyn vereinige; (Mendelssohn Verm. Schr. I. Th. 2. Gespr. Rehberg Verhältniß d. Met. S. 22); oder, wie Herr Jakobi will, (S. 188) das in ihr endlicherweise Gedachte nicht in Einem Denken übersiehet; ob Spinoza Dualist, oder nicht Dualist war: über diese und andere Punkte getraue ich mir nicht etwas Bestimmtes anzugeben. Indessen mache ich hier beyläufig die Anmerkung, was den Dualismus betrifft, daß er, der einzigen Substanz ungeachtet, mit dem Spinozismus vollkommen verträglich ist. Denn Spinoza setzt zwey Grundeigenschaften, von denen alle Erscheinungen herstammen: die Ausdähnung und die Denkkraft. Die Stellen, welche Herr Pr. Heydenreich (Natur und Gott nach Spinoza S. 218) aus Ep. LXX. und LXXII. anführt, werden Herdern schwerlich des angeschuldigten Irrthums überweisen; (Gott, S. 56 ff.) denn Spinoza sagt da gar nicht dieses, daß das Wesen der Materie nicht in der Ausdähnung bestehe, sondern nur so viel: daß man bey der Ausdähnung nicht bloß eine unbelebte, bewegloseMasse denken, sondern auf ein aktives Prinzip der Bewegkraft Rücksicht nehmen solle. Aber ich sehe auch nicht ein, wie Spinoza Cartesen einen solchen Vorwurf machen konnte. Denn der Satz: das Wesen der Materie besteht in der Ausdähnung: heißt ja bey diesem Philosophen weiter nichts, als: Ausdähnung ist der Grund aller sinnlichen Erscheinungen. Was aber im übrigen das eigentliche physische Wesen der Materie betrifft: so fehlt es den Cartesianern, die hier schon halbe Spinozisten sind, fürwahr nicht an einem aktiven Prinzip. Ihrem System nach ist ja bekanntermaßen Gott, auch in der Materie, Alles

in Allem. Man denke nur an die Hypothse der Assistenz, oder gar der causarum occasionalium. Bey den meisten Widerlegungen des Spinoza wird der Atheismus desselben vorausgesetzt. Jedoch ist das, was Wolf dagegen sagt, größtenthells, auch ohne diese Rücksicht, lehrreich; Th. Nat. Vol. II. §. 671-712. Das Verhältniß der Kantischen Philosophie gegen das Spinozische System ist sehr umständlich erörtert in den Anmerkungen zu der neuen Uebersetzung der Ethik. — An den Spinozismus der alten griechischen Weltweisen, von welchem immer Bayle so viel redet, und Buddeus (Anal. H. Ph. p. 309) einen eigenen Traktat geschrieben hat, glaube ich äußerst schwer: auf jeden Fall würde er mehr in der natürlichen Theologie, als hier in Betrachtung kommen. Denn ich muß noch anmerken, daß das Spinozische System hier von mir nur sofern betrachtet wird, als es eine von den Auflösungen der in diesem Abschnitt verhandelten Aufgabe enthält. Damit will ich aber so wenig seinen ganzen Inhalt erschöpft haben, als etwa den Inhalt des ganzen Leibnitzischen Systems, wenn ich dasselbe, der Veranlassung gemäß, in der V. Lehre als Monodologie aufführe. Mag es auch, wie Herr Pr. Heydenreich (S. 103) versichert, nicht der Hauptzweck von Spinoza gewesen seyn, den Grund der materiellen und geistigen Erscheinungen zu erklären: so hat er ihn doch mit seinen Lehrsätzen erklärt; und so ist seine Erklärung darüber in diesem Abschnitte wohl nicht außer ihrem Orte. — Noch muß ich erinnern, daß wenn ich sage, das Spinozische System sey schwer zu vermeiden, ich diese Aeußerung nicht wie Jakobi verstehe, sondern wie Rehberg und Herder.

## IIII.

## Der Idealismus.

### §. 756.

Der Idealismus zeigt 1) aus der Ungedenklichkeit materieller Substanzen, 2) aus dem Ursprunge der Vorstellungen von den sogenannten Grundeigenschaften der Materie: daß, außer den Geistern, in welchen diese Vorstellungen sind, etwas Nichtgeistiges oder Materielles, was den Stoff dazu enthalte, gar nicht existiere; mithin also diese Vorstellungen entweder bloß Geschöpfe unsers Vorstellungsvermögens seyen, oder durch die Einwirkung eines unendlichen Geistes in uns erweckt werden.

Nur der Idealismus in der ersten Bedeutung, d. h. die Leugnung alles Objektiven bey unsern Sinnenvorstellungen stellt das Leben als einen Traum dar. Diese Denkart ist mir kaum vorgekommen, und ich kenne keinen dogmatischen Idealismus als den Berkleyischen; von welchem Herr Kant ganz mit Unrecht saat, daß er den Unterschied zwischen Traum und Wirklichkeit als unerweislich ansehe; (Cr. d. r. V. S. 519, vergl. S. 274.) Berkeley nimmt allerdings etwas Wirkliches als das Objekt unsers Sinnenerkenntnisses an: nämlich die materielle Welt in Gottes Idee, und durch Gottes Kraft auf uns wir-

kend; so wie in dem System des Spinoza die Ausdähnung auch nichts anders ist, als Gottes Idee von der Ausdähnung, durch Gottes Kraft gebildet; s. Rehbergs Verhältniß d. Met. S. 55. Mit andern Worten: Berkeley geht von der Voraussetzung aus, daß in Gott das Ideal der materiellen Welt sey. Weil er nicht einsieht, wie außer diesem Ideal eine materielle Welt existieren, oder wie sie von demselben unterschieden seyn könne: so zieht er daraus den Schluß: das was wir materielle Welt nennen und als solche anschauen, ist das göttliche Ideal derselben, welches uns vorschwebt und mittelst der göttlichen Kraft auf uns wirkt. Es ist also ein wahres Objekt und nicht ein Geschöpf unseres Vorstellungsvermögens; keine Einbildung, kein Traum, sondern etwas ganz Reales; und es ist auch in diesem Objekte alles ganz durchaus so, wie es in unserer Vorstellung ist. Denn Berkeley sagt zwar, daß man bey jeder andern Erklärungsart alles, auch die qualitates primarias für Erscheinung erklären müßte: er selbst aber nimmt diese Erklärung nicht an, sondern sagt ausdrücklich, daß die Sinne ganz das vorbilden, was außer ihnen ist. Dieser Metaphysiker gesteht also dem Sinnenerkenntniß eine unbeschränktere objektive Wahrheit zu, als vielleicht je ihm zugeschrieben worden ist. Das folgt auch ganz natürlich aus seinem System. Man sehe, wie er (Dialogue between Hylas and Philonous, III. p. 285), der Philosophen spottet, welche Farben, Kälte, Wärme u. d. g. aus denen ganz unterschiedenen qualitatibus primariis herleiten. I am of a vulgar cast, simple enough, to believe my sense, and leave things, as I find them. — It is my opinion, that colours and other sensibles qualities are of the objects. I cannot for my life help thinking, that snow is white, and fire hot. —

And as I am no Sceptic with regard to the nature of things, ſo neither am I as to their exiſtence. Herr Kant hat alſo den Berkeleyiſchen Idealiſmus ganz falſch beurtheilt. Was den problematiſchen Idealiſmus anlangt, wie Herr Kant ihn nennt: ſo habe ich Mühe zu glauben, daß dieſer ſcharfſinnige Denker, was er S. 275 dagegen ſagt, im Ernſt für Widerlegung deſſelben halte. Denn zugegeben, daß das Selbſtbewußtſeyn, welches der Idealiſt nicht in Zweifel ziehet, ohne die Wahrnehmung von Gegenſtänden im Raum nicht möglich iſt: ſo ſind doch Kants Gegenſtände nichts anders als Vorſtellungen, alſo bloß Gegenſtände in uns. Das iſt ja aber gerade das, was der problematiſche Idealiſt, den er ſich hier denkt, beweiſen will. Die Wirklichkeit von endlichen Dingen an ſich beweiſen: das allein heißt den Idealiſmus widerlegen; und das iſt durchaus nicht möglich, wenn man nicht die Kauſalität, d. h. mit andern Worten die Vernunft, zu Hülfe nimmt; (Selle Reine Phil. S. 91, ff.): wohl verſtanden, daß man auch hier nicht daran denken wird über das Subjektive hinaus zu kommen. Ich muß daher aufrichtig bekennen, daß es mir in dem Kantiſchen Syſtem eine nicht geringe Inkonſequenz zu ſeyn ſcheinet, wenn auf der einen Seite die Wirklichkeit von Dingen an ſich angenommen, und auf der andern die Unmöglichkeit, ihr Daſeyn durch die Vernunft zu erkennen, geleugnet wird. Alles was Herr Reinhold (Th. d. V V. S. 248) von dieſen nicht vorſtellbaren Gegenſtänden ſagt, iſt vortrefflich: aber mit welchem Fug ſagt er es, als kritiſcher Philoſoph, und in welchem Zuſammenhang mit ſeinen übrigen Grundſätzen? Feder Ueber Raum und Cauſſal. I. Hauptſt. §. 17, ff. Jakobi David Hume; S. 220, ff. Braſtbergers Unterſ. S. 238, ff. Aeneſidemus; S. 268, ff.

§ 757.

Die Gründe des Idealismus erschöpfen nicht sein ganzes Wesen: dieses wird erst bestimmt durch die daraus gezogenen Schlüsse. Demnach ist ein System, welches seine Gründe gelten läßt, sie aber hinwendet auf ein anderes Resultat, nicht Idealismus; z. B. das Leibnitzische.

Man fängt itzt an, den Begriff des Idealismus gar zu weit auszudähnen. Der zeither gewöhnlich gewesenen Bestimmung nach, ist er dasjenige System, welches das Daseyn alles dessen leugnet, was nicht Geist ist: also das Daseyn endlicher Dinge an sich, die der Erscheinung der materiellen Welt zum Grunde lägen. Leibnitzens Monaden, ungeachtet er sie Vorstellkräfte nennt, sind keine Geister; sie sind aber Dinge an sich: mithin kenne ich keinen Leibnitzischen Idealismus, dessen Herr Schmid in seinem Wörterbuche (Art. Idealismus) Erwähnung thut. Auch weis ich nicht, wie Herr Weishaupt sagen kann: der Idealist bezweifle nicht die Wirklichkeit der Materie, sondern die Eigenschaften, die er an ihr gewahr werde; Ueber Materialismus und Idealismus, S. 40. So wie man itzt den Idealismus versteht, wären alle die, welche die Sinnenwelt als eine Erscheinung betrachten, mit andern Worten alle Philosophen ohne Ausnahme, Idealisten. Und so konnte freylich Herr Dutens (Urspr. d. Entd. S. 20 ff.) dieses System bis zu den Chaldäern hinaufführen, und Brucker in seiner Hist. ph. doctr. de Ideis es bey den ältesten Eleatikern vorzeigen. Aber Idealismus ist, seiner Natur nach, in der Philosophie der Alten unmöglich; denn er beruhet auf dem aller-

reinsten Cartesianischen Begriffe der Geistigkeit (s. die Anm. z. 751. §.). Cartes gab noch außerdem unmittelbaren Anlaß dazu, durch den von ihm wenigstens angedeuteten Gedanken: die Gottheit bringe, ob auch Materie existiere, dennoch die Vorstellungen davon durch ihre Mitwirkung in unsern Seelen hervor. Der P. Malebranche Rech. de la Verité P. II. L. III. C. I. bauete darauf seinen bekannten Satz: Nous voyons toutes choses en Dieu. Nichts, sagt er, als der Glaube könne uns von der Wirklichkeit der Körper überzeugen; und auch dieser verstatte zu denken daß nichts existiere als Gott und die unendlichen Geister, und daß diese die Ideen der Materie unmittelbar von Gott empfangen. Berkeley machte zuerst den Idealismus demonstratif und zeigte, daß die Gottheit uns nicht täusche, wenn auch keine Materie existiere; denn es existiere allerdings etwas außer uns, aber dieses Etwas seyen die göttlichen, in unsern Geist wirkenden Ideen. Er gedenkt jedoch des Leibnitzischen Systems nicht mit einem Worte; welches alle Zweifelsgründe der Idealisten beantwortet, ob es ihnen gleich die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Außenwelt nicht aufdringen kann. — Das System des Ess. on the material World, welches scharfe Beweise wider die Möglichkeit ausgedähnter Dinge enthält, führt eigentlich mehr auf Leibnitzens Monadologie, als auf den Idealismus hin. Jedoch bleibt der Verfasser immer nur bey dem Satze, daß es keine Materie gebe; ohne den Grund unserer Vorstellungen davon auf irgend eine Weise zu erklären. — Bayle findet in dem intellectu agente der Scholastiker, oder vielmehr des Aristoteles, eine Analogie mit dem System des P. Malebranche, so wie auch in den simulacris des Demokrit, (s. die Art. Averröes und Democrite. — Was auch die εἴδωλα des Demo-

keit seyn mögen: so sind sie doch ganz etwas anders, als die Ideen der Idealisten; Cic. de Nat. Deor. Lib. I. 43. — Mir hat es immer geschienen, als sey Leibnitz durch die Lehrsätze des P. Malebranche auf seinen Begriff von dem moralischen Gnadenreiche gebracht worden. Princ. Philos. §. 90. seqq. und Principes de la Nature & de la Grace. Opp. Tom. II. p. 34 ff.

## §. 758.

I. Anlangend die Ungedenklichkeit materieller Substanzen (761): so stellt der Idealismus dieselbe dar auf folgende Weise:

1) materielle Substanzen wären unendlich theilbare Atomen; aber auf diese Weise nie die wahren Gründe der materiellen Welt. Denn ein Zusammengesetztes ist ein Ganzes, dessen Theile außer einander sind; und ein Ganzes ist gegründet in seinen Theilen, sowohl in Ansehung der Beschaffenheit, als auch der Größe. Demnach muß ein Ganzes ursprünglich gegründet seyn in Theilen, die nicht wiederum ein Ganzes sind, und ein Zusammengesetztes in Einheiten, die nicht wiederum ein Zusammengesetztes sind. Anders wäre ein Ganzes und ein Zusammengesetztes durchaus unbestimmbar, also in nichts gegründet und unmöglich. Nun kann man Einheiten der Materie oder materielle Substanzen nicht anders denken, denn als ausgedähnt und

sonach zusammengesetzt und theilbar bis ins Unendliche: dieses aber ist widersprechend: also sind materielle Substanzen unmöglich; ungeachtet die unendliche Theilbarkeit der Materie ihre Richtigkeit hat, sobald man die Vorstellung der Materie nicht über den Schein hinaus realisiert zu einem Dinge an sich. Eben dieselben Widersprüche treten ein, wenn man Raum und räumliche Bewegung für etwas Wirkliches hält außerhalb der Vorstellung.

2) Materielle Substanzen wären die Substrata von den materiellen Eigenschaften. Dergleichen aber lassen sich nicht denken. Denn alle unsere Begriffe von Materie lösen sich auf in Theilvorstellungen von materiellen Eigenschaften: Ausdähnung, Figur, Größe, Beweglichkeit u. s. w. Nun können einestheils Eigenschaften nicht für sich bestehen. Was aber, nach logischer Absonderung aller materiellen Eigenschaften, von der materiellen Substanz übrig bleibt, ist Nichts, und auf keine Weise gedenklich: man mag nun sagen, daß die vorgeblich bleibenden Substrata noch die materiellen Eigenschaften haben; denn sie sind ja von ihnen unterschieden: oder daß sie sie nicht mehr haben; denn so sind sie nichts Materielles.

3) Materielle Substanzen hätten ein ganz ungeistiges, lebloses Daseyn. Nun ist schon an sich selbst unbegreiflich, wie das, was das Urbild von geistigen Vorstellungen lebendiger Wesen giebt, etwas Ungeistiges und Lebloses, etwas der Vorstellung gerade Entgegengesetztes seyn solle. Mehr als alles aber ist es ganz und gar entgegen dem aus dem Gefühl unsers eigenen geistigen lebendigen Daseyns, entstandenen Begriffe der Existenz (731), diesen Begriff überzutragen auf ein ungedenkliches geist- und lebloses Daseyn.

4) Materielle Substanzen hätten in Beziehung auf die Schöpfung keinen Zweck. Denn das Daseyn einer völlig leblosen und bey Daseyn und Nichtseyn gleichgültigen Materie könnte keinen andern Zweck haben, als entweder der Gottheit, oder den erschaffenen Geistern die Vorstellungen einer materiellen Welt zu ertheilen. Nun bedarf die Gottheit zur Vorstellung einer materiellen Welt nicht der Existenz derselben; sie stellt sich dieselbe, unabhängig von Daseyn und Nichtseyn, vor mit der vollkommensten Deutlichkeit. In die endlichen Geister aber vermöchte die materielle Welt, existierte sie auch, dennoch nicht zu wirken; weil reale Gemeinschaft des Mate-

riellen und des Geistigen nicht möglich ist; mithin unsere Vorstellungen von einer materiellen Welt auf keine Weise anders, als durch unmittelbare Einwirkung der göttlichen Vorstellungen davon entstehen könnten.

§. 759.

II. Anlangend den Ursprung unserer Vorstellungen von den sogenannten Grundeigenschaften der Materie (751): so zeigt der Idealist daraus die objektive Richtigkeit dieser Vorstellungen folgendermaßen:

1) Allgemein anerkannt ist die objektive Richtigkeit der sogenannten abgeleiteten Eigenschaften, aus dem Grunde, weil sie nichts anders sind als Sensazionen, d. h. ein Schein der Sinne.

2) Die Idee der Ausdähnung, welche unter den Grundeigenschaften die erste seyn und das Wesen der Materie ausmachen soll, ist zusammengemischt aus Vorstellungen des Gesichts und des Gefühls. Das Gesichtsmäßige ist in dieser Idee das Wesentliche; und daher ist sie in dem gesichtsfähigen Menschen untrennbar von dem Scheine der Farbe.

3) Die Idee der Solidität und Undurchdringlichkeit ist einestheils die Gefühlvorstellung von der

Wirksamkeit außer uns vorhandener, von unserm Wesen unterschiedener Kräfte; anderntheils enthält sie etwas von der gesichtsmäßigen Idee der Ausdähnung und des Raumes; wie selbst das Wort Undurchdringlichkeit anzeigt.

4) In den Blindgebohrnen, wo die Idee der Ausdähnung von dem Gesichtssinne nicht unverfälscht ist, enthält diese Idee weiter nichts, als vervielfältigte Dichtigkeit; und die Idee der Dichtigkeit, indem sie da nichts mit sich führt von der gesichtsmäßigen Idee der Ausdähnung und des Raums, enthält nichts, als den Eindruck eines Widerstandes von einer außer uns vorhandenen und von uns unterschiedenen Kraft.

5) Der Blindgebohrne kennt also die Ausdähnung und die Dichtigkeit gar nicht, die wir der Materie objektif zuschreiben; und denkt Ausdähnung weder unter der platt aufliegenden Hand, noch zwischen den zwey äußersten auf einer Fläche gestellten Fingern; indem er da nichts fühlt als Soliditat: mithin wären diese Vorstellungen gleich den Vorstellungen von Farbe, Kälte, Wärme, bloß Sensazionen.

6) So wäre also die Idee der Ausdähnung, nach Abzug alles Gesichtsmäßigen darinn, nichts anders als die Idee der Soliditat; und die Idee

der Solidität, nach Abzug der ihr beygemischten gesichtsmäßigen Ausdähnung, berechtigte nicht zur Behauptung materieller, d. h. ausgedähnter, unendlich theilbarer Substanzen; sondern bloß zu der Ueberzeugung von dem Daseyn einer Kraft, die etwas anders ist, als wir selbst.

§. 760.

Aus diesen beyden Gründen (758, 759) folgert der Berkeleyische Idealismus, als das einzige mögliche Resultat der Untersuchungen über die Aufgabe dieses Abschnittes, die eigene Hypothese: daß die Gottheit, anstatt eine unmögliche materielle Welt auf eine unmögliche Weise geschaffen zu haben, indem in ihrer unendlichen Vorstellkraft die Idee der ganzen materiellen Welt enthalten sey, diese Idee den erschaffenen Geistern vorhalte; und ihnen daraus — einem jeden nach seiner generischen und individuellen Bestimmung — die angemessenen Vorstellungen zuführe: so daß also jedes geistige Geschöpf, gleichsam in einer ihm angewiesenen Richtung — nicht die Welt, sondern Gottes Idee von der Welt, anschaue; und das Wirkliche, was wir als auf uns wirkend wahrnehmen, die auf uns unmittelbar wirkende göttliche Kraft sey.

## V.

## Das Leibnitzische System.

### §. 761.

Das Leibnitzische System gestehet dem Idealismus beydes zu: die Ungedenklichkeit materieller Substanzen, und die objektife Richtigkeit unserer Vorstellungen von den sogenannten Grundeigenschaften der Materie (756); richtet aber diese beyden Gründe 1) auf ein Resultat, welches dem idealistischen ganz entgegengesetzt ist: daß nämlich dem Schein einer materiellen Welt zum Grunde liegen unausgedähnte, ausdrücklich einfache Wesen; und erklärt 2) mittelst dieses Resultats, den Grund aller Vorstellungen von den Grundeigenschaften der Materie.

Daß Ausdähnung, Raum und Bewegung nur subjektife Erscheinungen seyn möchten: daran hat vor Leibnitzen kein Metaphysiker gedacht. Alle bis auf ihn setzen die so genannten qualitates primarias als objektif voraus. Was Sextus gegen die Ausdähnung beybringt, betrifft bloß die Unmöglichkeit, etwas Ausgedähntes aus Punkten zusammen zu setzen; adu. Phyſ. §. 369 seqq. Wenn daher die Philosophen vor dem Leucipp, (Plut. Plac. 1. 18. Stobaei Ecl. Phyſ. p. 38 seqq.) den Raum nicht gekannt, Plato und Aristoteles aber ihn bestritten haben: so ist das bloß von demjenigen Raume zu verstehen, der, unabhän-

gig von der Ausdähnung, als etwas Leeres gedacht werden soll. Den Raum aber, der von der Idee der Ausdähnung unzertrennlich ist, hat keiner geleugnet, weil keiner die Realität der Ausdähnung geleugnet hat. Und so ist alles was **Plato** (in Tim. p. 52. Tom. III.) und **Aristoteles** (in dem ganzen IV. B. der **Physik** und de Generat. l. 8.) wider den Raum sagen, bloß physisch und gar nicht metaphysisch zu verstehen; so wie auch das, was bey dem **Aristoteles** (l. c. IV. 8.) die Pythagoreer, um eine Art von Othemzug ihrer Weltseele zu erklären, und bey dem **Plutarch** (adv. Stoic. Opp. Vol. X. p. 428), die Stoiker von einem außerweltlichen Raume sagen, nichts als physische Hypothesen sind: (diese wollten ihre Weltverbrennungen dadurch begreiflich machen). Selbst **Cartes** wird ganz mit Unrecht unter den Metaphysikern aufgeführt, die den Raum geleugnet haben: wie hätte er das gekonnt, da er das Wesen der Materie in der Ausdähnung setzte? Er leugnet ihn also nur in der oben angegebenen Rücksicht: Pr. Phil. II. §. 10. vergl. Hobbesii Elem. Phil. II. 7. §. 2. so wie ihn **Gassendi** in eben dieser Rücksicht behauptete. Phys. Sect. I. l. 11. Opp. T. I. p. 179. Auch in der Streitigkeit zwischen **Leibnitzen** und **Clarken** wird die Sache fast mehr physisch, als metaphysisch behandelt; s. Rec. de Des-Maiseaux, in Leibn. Opp. Tom. II. Eben so wenig ist es je einem Philosophen vor **Leibnitzen** eingefallen, die Bewegung transzendental zu erklären. Indessen muß man ihn nicht mit den kleinen Geistern vermengen, welche die Bewegung, sofern sie in der Sinnenwelt vorkommt, geleugnet oder doch wenigstens allerley Trugschlüsse dagegen vorgebracht haben. Hieher glaube ich, gehören die bekannten Sophismen des **Zeno**; (Arist. de Xen. Zen. et Gorg. C. 1. Simplicius

in Aristot. Phys. fol. 221. seqq.) und des **Diodor**. Daß man besonders in der Schule des letztern hierbey mehr eine Uebung, oder vielmehr, wie es **Cicero** (de Orat. III. 15.) nennt, ein Spielwerk der Dialektik, als etwa metaphysische Untersuchungen zum Zwecke hatte: daran ist wohl kein Zweifel. Jedoch die Eleatiker sollen, der gewöhnlichen Auslegung nach, welche man von ihren Systemen macht, in einem noch größern Verstande alle Bewegung der Körper, ja sogar alle Veränderung der wirklichen Dinge überhaupt, geleugnet haben; und neuerlich hat ein philosophischer Geschichtsforscher von vorzüglicher Bedeutung, Herr Prof. **Meiners**, (Hist. Doctr. de Deo, p. 320 seqq. Gesch. der Wissensch. I. B. S. 608) diese Beschuldigung erneuert; bey welcher die Eleatiker freylich mehr als wahnsinnige Träumer, denn als Philosophen, erscheinen. Die gewöhnlich angenommenen Beweisstellen sind von **Stanley** und **Brucker** gesammelt. — Nun ist zwar erstens wahr, daß **Xenophanes, Parmenides, Zeno** und **Melissus** die Bewegung des gesammten körperlichen Weltall aus dem Grunde leugnen, weil außerhalb demselben nichts, und auch kein leerer Raum sey. Aber fürwahr: wenn Bewegung veränderte Verhältnisse eines Körpers gegen andere voraussetzt: so ist es doch auch nicht so leicht, die Bewegung eines gesammten körperlichen Weltall zu begreifen, welches das einzige ist, und außer sich nichts hat, wogegen es seine Verhältnisse wechseln könnte. Es ist anderns wahr, daß vornehmlich **Aristoteles**, dessen Schriften ich mit Herrn **Meiners** für die reichste Quelle der philosophischen Geschichte halte, den Eleatikern so oft mit deutlichen Worten vorwirft, es sey in ihrem System keine Bewegung; er nannte sie spöttisch στασιωτας. Allein Herr **Meiners** wird auch wissen, daß bey dem **Aristoteles**,

die Bewegung leugnen, oft nichts mehr heißt, als die Bewegung nicht recht erklären; sie nicht aus der einigen wahren Quelle selbstständiger und in sich unbeweglicher Wesen und Kräfte herleiten. Aristoteles dringt allenthalben auf sein πρωτον κινουν, und zwar ακινητον. Weil nun dieses die andern Philosophen nicht nach seinem Sinn erklären: so klagt er durchgängig in seiner Physik und Metaphysik, daß sie die Bewegung aufheben; s. z. B. Metaph. I. 4. Nicht zu gedenken, daß der Begriff Bewegung, besonders bey diesem Schriftsteller, sehr vieldeutig ist. — Leugneten aber die Eleatiker alle Veränderung in der Welt: wie konnten sie von einer ursprünglichen Entstehung der Geschöpfe, von periodischen Vernichtungen und Verneuerungen der Weltkörper, von Erzeugung und Tod, und andern dergleichen Dingen reden? s. Diogenes Lib. IX. Diese und andere Gründe bestimmen mich, die Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit, von welcher die Eleatiker reden, auf das Vnum, d. h. auf das einzige selbstständige Wesen zu deuten. Dieses Wesen ist allein das Etwas: die Erscheinungen der materiellen Welt sind Nichts, d. h. keine selbstständigen Wesen. Das Vnum also ist unveränderlich und unbeweglich. Diese Erklärung stimmt nicht allein mit der Abkunft des Eleatischen Systems von der Pythagorischen Schule sehr wohl überein, sondern hat auch das Ansehen eines grosen Mannes, des Plutarch, für sich, welcher den Kolotes wegen der Ausfälle, die er gegen den Parmenides that, der Sophisterey anklagt. Ich will die Stelle, ob ich gleich sehr gut weis, was hier Plutarchs Autorität schadet, ganz hersetzen: Και γαρ περι γης ειρηκε πολλα, και περι ουρανου, και ηλιου, και σεληνης, και αστρων· και γενεσιν ανθρωπων αφηρηται· και οδον αβιωτον, ως ανηρ αρχαιος εν φυσιολογια, και συνθεις γραφην ιδιαν, ου αλλοτριαν, διαφορας των κυριων παρηκεν. επει δε

και παντων, και Σωκρατης ἐτι, προτερος συνειδεν, ὡς ἐχει τι δοξαστον ἡ φυσις, ἐχει δε και νοητον· ἐστι δε το μεν δοξαστον, ἀβεβαιον και πλανητον ἐν παθεσι πολλοις και μεταβολαις, τῳ φθινειν και αὐξεσθαι, και προς ἀλλον ἀλλως ἐχειν, και μηδ' ἀει προς τον αὐτον ὡσαυτως τῃ αἰσθησει, τὸ νοητὸ δε ἑτερον εἰδος.

(Ἐστι γαρ ἀλομελες τε και ἀτρεμες, ἠδ' ἀγενητον, ὡς αὐτος εἰρηκε, και ὁμοιον ἑαυτῳ και μονιμον ἐν τῳ εἰναι) ταυτα συκοφαντων ἐκ της φωνης ὁ Κολωτης, και τῳ ῥηματι διωκων, ὁ τῳ πραγματι, τον λογον, ἁπλως φησι παντα ἀναιρειν τῳ ἐν ὂν ὑποτιθεσθαι τὸν Παρμενιδην. ὁ δ' ἀναιρει μεν ἀδετεραν φυσιν, ἑκατερᾳ δ' ἀποδιδους το προσηκον, εἰς μεν την τὸ ἑνος και ὀντος ἰδεαν τιθεται το νοητον, (ὂν μεν, ὡς ἀϊδιον και ἀφθαρτον, ἐν δε ὁμοιοτητι προς αὐτο, και τῳ μη δεχεσθαι διαφοραν, προσαγορευσας) εἰς δε την ἀτακτον και φερομενην, το αἰσθητον. ὡν και κριτηριον ἰδειν ἐστιν. ἡ μεν ἀληθεια εὐπειθους ἀτρεκ

τὸ νοητῳ και κατα ταὐτα ἐχοντος ὡσαυτως ἁπτομενον, Ἡδε βροτων δοξας, ἀις ὀκ ἐνι πιστις ἀληθης, δια το παντοδαπας μεταβολας και παθη και ἀνομοιοτητας δεχομενοις ὁμιλειν πραγμασι. adu. Colot. Opp. Vol. X. p. 583.

## §. 762.

I. Der Inhalt des Leibnitziſchen Syſtems, abhängig von den oben aufgeführten Grundſätzen des Idealiſmus (758, 759, 761), iſt folgender:

1) Daraus, daß materielle, unendlich theilbare Subſtanzen nicht die wahren Grundtheile der Materie ſeyn können und daß materielle Subſtanzen, als Subſtrata der materiellen Eigenſchaften überhaupt ungedenkbar ſind: folgt nicht, daß unſern Vorſtellungen von Materie

nichts zum Grunde liegen könne in der endlichen Natur; sondern wir werden dadurch, mittelst der Vernunft nur gedrungen zu der Behauptung, daß die wahren Einheiten der Materie ausdrücklich einfache Substanzen, und unsere Vorstellungen von materiellen Eigenschaften ein sinnlicher Schein sind, welcher aus der verworrenen Anschauung dieser einfachen Substanzen entspringt.

2) Weil zwischen ganz entgegengesetzten Dingen keine Gemeinschaft möglich ist; weil sich etwas ganz Leb- und Ideenloses nicht gedenken läßt als existierend: so sind die geistigen Substanzen, und die Substanzen in der Welt der scheinbaren Materie dergestalt gleichartiger Beschaffenheit, daß auch die Substanzen der scheinbaren Materie seelenartige Wesen sind, deren leidende Veränderungen man Perzeptionen, so wie die thätigen Wirkungen, Triebe, nennen kann.

3) Demnach ist die ganze Welt eine stetige Reihe von Vorstellkräften oder Monaden, deren sich eine jede nach ihrer Lage die Welt vorstellt.

4) Jede Vorstellkraft hat ihre bleibenden Grundbestimmungen; und in diesen die eigene Anlage ihrer Beschaffenheit und Größe.

5) In diesen Vorstellkräften ist eine Stetigkeit der Beschaffenheit und der Größe; und es sind in der Welt so vielerley Arten und so vielerley Grade von Vorstellkräften, als in der vollkommensten Welt beysammen seyn können.

6) Die schlafenden Vorstellkräfte sind die Substanzen der scheinbaren Materie, welche nur fähig sind der allerdunkelsten Vorstellungen, und sich beständig in demjenigen Zustande befinden, welcher in unsern Seelen abwechselt mit dem wachenden Zustande klarer Vorstellungen.

7) Die wachenden Vorstellkräfte sind die Geister — von der höchsten Geisterart bis zu der niedrigsten, in stetiger Reihe. Auch in den Substanzen der scheinbaren Materie sind unendliche Verschiedenheiten der Beschaffenheit und der Größe.

8) Die vollkommensten Vorstellkräfte, die sich auf diesem Weltkörper befinden, sind die Seelen der Menschen — dann der Thiere — in stetiger Reihe.

9) Jede Seele ist mit dem wesentlichen Theile ihres beygesellten Körpers vom Anfang der Dinge unzertrennlich vereinigt; und so ist weder Erzeugung, noch Tod, noch Seelenwanderung.

10) Die vollkommenste aller wirklichen und möglichen Vorstellkräfte ist die Gottheit, welche sich vorstellt alle mögliche Welten, d. h. alle mögliche Substanzen, Accidenzen, und deren gedenkbare Verhältnisse, auf das deutlichste, in und durch sich selbst, ohne äußere Gegenstände.

§ 763.

II. Die Leibnitzische Erklärung der Vorstellungen von den Grundeigenschaften der Materie (761) ist enthalten in nachfolgenden Sätzen:

1) Die Ausdähnung ist nichts in den Dingen an sich, welche dem Scheine von Materie zum Grunde liegen; sondern sie ist bloß in unserm Vorstellungsvermögen; welches, unfähig durch seine Beschränkung die wahren Grundwesen der scheinbaren Materie auseinandergesetzt zu schauen wie sie sind, zahlenlose Vielheiten derselben wahrnimmt und denkt in einer verworrenen Vorstellung, welche Ausdähnung heißt.

2) Wenn man annimmt, daß es einfache Substanzen giebt, welche dem Schein der materiellen Welt zum Grunde liegen: so hat jede ihre bestimmten Verhältnisse und ihrer zwey können nicht in demselben Verhältnisse seyn. Sofern sind sie außereinander; und wenn man die Ordnung,

in welcher sie verbunden sind, Raum nennen will: so kommt ihnen als Dingen an sich, Raum zu. Dieser Raum ist jedoch eine bloße Idee: idealischer Raum; und es ist nichts Wirkliches darinn, als die Ordnung, in welcher die Substanzen verbunden seyn mögen.

3) Ein Raum aber, der unserer meist gesichtsmäßigen Vorstellung des Raumes entspräche, ist nicht wirklich, sondern nur scheinbar: empirischer Raum.

4) Der empirische Raum ist fürs erste, wiefern er erscheinet in allen ausgedähnten Dingen, und wiefern die ausgedähnten Dinge scheinen ihn zu erfüllen, ganz das, was die Ausdähnung ist: eine Vorstellungsart, welche von der oben erklärten Beschränkung unsers Vorstellungsvermögens abhängt; und er ist auch Ausdähnung selbst: also eine undeutliche Vorstellung der einfachen Substanzen.

5) Der empirische Raum ist fürs andere, wiefern wir ihn als ein Leeres entgegensetzen dem Vollen, nichts anders als die gesichtsmäßige Vorstellung einer feinen Materie, welche das Bild einer gleichartigen, düstern Ausdähnung giebt, weil nichts darinn unterscheidbar ist durch Figur und Größe, oder Farbe der Theile. Die

Idee dieser Materie ist es, was uns (als leerer Raum im Gegensatz der Körper) übrig bleibt vor den Sinnen und in der Phantasie, wenn wir die Körper hinwegnehmen, oder hinweg denken.

6) Die in der Beschränkung des Vorstellungsvermögen gegründete Anlage alles zu denken, wie ausgedähnt und in einem Raume, wird durch die sinnliche Wahrnehmung sehr bald zu dem Begriffe des empirischen Raums; und so entsteht sehr früh die Unmöglichkeit, die Idee des empirischen Raums (des umgebenden, zwischenliegenden und das gesammte Weltall umfassenden) zu zerstören.

7) Diese Unmöglichkeit beweiset jedoch keineswegs, etwas dem empirischen Raum objektif Entsprechendes: der Grund derselben ist bloß die Unvorstellbarkeit des Nichts in der Phantasie.

8) Die subjektife Anlage zu der Vorstellung des Raumes ist ganz etwas anders, als die meist gesichtsmäßige empirische Vorstellung davon. Der Unterschied ist wie Fähigkeit und Wirkung.

9) Der Raum ist also auf alle Weise bloß eine Vorstellungsart, und außer unserm Vorstellungsvermögen nichts Wirkliches; weder eine Substanz, noch ein Accidenz: denn wäre er

das Erste, so setzte er, wenn alle Substanzen in einem Raume seyn müßten, abermals einen Raum voraus für sein eigenes Daseyn: wäre er das Andere, so wäre er nichts ohne die in ihm befindlichen Substanzen.

10) Der Raum ist auch kein Abstrakt der Existenz: der idealische jedoch ist eine Idee von der Ordnung, in welcher die existierenden Subjekte verbunden seyn mögen.

11) Der scheinbare Ort ist das Seyn in einem scheinbaren Raume. Der intellektuelle Ort ist das Verhältniß eines wirklichen Dinges zu andern, die zugleich existieren. Gegenwart ist das Verhältniß eines Dinges zu andern, in die es unmittelbar wirkt.

12) Die scheinbare Entfernung ist die Länge der Linie des scheinbaren Raums zwischen zwey Subjekten. Die intellektuelle Entfernung ist die mittelbare Wirksamkeit eines Subjekts in ein anderes. In der Vorstellung ist die Entfernung eine Vorstellungsreihe gleichzeitiger Subjekte, welche durch zwey andere Vorstellungen getrennt wird: d. h. ein Objekt ist uns nahe, oder entfernt, je nachdem die Vorstellung desselben in einer Vorstellungsreihe von Gegenständen die erstere, oder die letztere in der Seele ist.

13) Die scheinbare räumliche Bewegung ist die Versetzung eines Subjekts aus einem Scheinort in den andern. Die intellektuelle Bewegung ist die Veränderung des intellektuellen Orts, d. h. die Veränderung der Verhältnisse eines Subjekts zu andern.

14) Ein Scheinsubjekt verändert seine Verhältnisse zu andern, wenn die einfachen Wesen oder thätigen Kräfte, aus denen es bestehet, wirken, und dadurch ihre Verhältnisse zu den einfachen Wesen anderer Scheinsubjekte verändern. Alle einfachen Wesen wirken beständig: demnach ist eine beständige Veränderung der Verhältnisse in ihnen und in den Scheinsubjekten; demnach eine beständige Thätigkeit in dem einfachen Wesen und in der scheinbaren Materie.

15) Wenn diese Thätigkeit der sinnlichen Erscheinung schwach ist: so ist die damit verbundene Veränderung der Verhältnisse — in den Scheinsubjekten unmerkbar; und so entsteht der Schein der Ruhe; im entgegenstehenden Falle der Schein der Bewegung.

16) So entstehet also der Schein der räumlichen Bewegung aus der undeutlichen Vorstellung eines merkbaren Grades der Thätigkeit in den einfachen Wesen eines Scheinsubjekts; wodurch

seine Verhältnisse zu andern Scheinsubjekten verändert werden.

17) Der Anfang einer solchen merkbaren Thätigkeit ist der scheinbare Terminus a quo, und das Ende derselben der scheinbare Terminus ad quem; und die Thätigkeiten, die zwischen dem Anfang und Ende nach einander folgen, sind die scheinbare Linie des Zwischenraums. Jede Vorstellungsreihe wird in der Vorstellung zu einer Linie.

§. 764.

Das Leibnitzische System ändert nichts in der Physik; läßt also in dieser Beziehung gelten Ausdähnung und Raum, als die Bedingung der sinnlichen Erfahrung, so wie auch die Bewegung als die Form unter welcher alle Thätigkeit sinnlich erscheinet; und leugnet in sofern, weniger als alles, die unendliche Theilbarkeit der Materie.

Beynahe deutlicher als Leibnitz selbst in den Pr. Monadol. oder in den Principes de la Nature et de la Grace und in andern Aufsätzen, welche Opp. Tom. II. enthalten sind, hat Dutens in seinen Institutions Leibnitiennes erklärt, wie, ohne daß Raum, Ausdähnung und Bewegung etwas an sich sind, die Vorstellung davon entstehe; s. auch Hanschii Principia Monadologiae, Baumgartens Met. §. 153 ff. ingleichen auch Cochius Ueber die Ausdähnung; in Hißmanns Mag. IV. B. S. 161. Ueber die Natur

der gesichtslosen Gefühlvorstellungen von Ausdähnung, und den damit zusammenhangenden Grundeigenschaften findet sich viel Lehrreiches in Condillac Tr. des Sensations, P. I. Ch. 2—8. P. III. Ch. 3—6. und in Reids Inquiry into the human Mind Ch. VI. Sect. 1, 2. p. 120 ff. Von dem Gesetze der Stetigkeit, welches (s. §. 767. N. 3.) mit der Monadologie in Verbindung kommt, redet Leibnitz am deutlichsten in einem Briefe an König; Appell. au Public p. 167. vergl. Reimarus V. R. IV. Abh. — Herr Dutens, dessen Hang, alle Lehrmeinungen der Neuern bey den Alten zu finden, bekannt, und von Engeln (Phil. f. d. Welt, 1. Th. 6 — 8. St.) in sein wahres Licht gestellt ist, findet Leibnitzens Monadologie bey allen alten Weltweisen, welche etwa den Gedanken äußern, daß die Welt aus einfachen Theilen bestehen müsse, (Anm. z. 750 §.); zumal wenn sie gar, so wie die Pythagoreer, das Wort μονας gebrauchen. Indessen ist doch so viel gewiß, daß Leibnitzens Monaden im Grunde nichts anders sind, als die lebendigen, seelenartigen Kräfte der Alten (ποιοτητες, ἐντελεχειαι; Anm. z. 750 §.), aus ihrem ausgedähnten Substratum enthüllt. Und so hätten wir also drey Hauptsysteme über die einfachen Dinge: 1) lebendige, selbstständige Kräfte (ποιότητες) in der Hülle von ausgedähnten Atomen: dieses ist vor und außerhalb der Leucippischen Schule das herrschende System gewesen: 2) ausgedähnte Atomen ohne innwohnende lebendige Kräfte; Leucipp, Demokrit, Epikur; Gassendi, Cartes, Newton u. s. w. 3) lebendige, selbstständige Kräfte ohne ausgedähnte Substrata; Leibnitz — Daß Leibnitz die Materie (als Erscheinung) für unendlich theilbar erklärt, kann keinem Leser seiner Schriften unbekannt seyn. Man lese unter andern seinen Brief an den P. Des Bosses,

Opp. Tom. II. P. I. p. 268; vergl Kants Naturwissenschaft, S. 47, ff. Er hat auch nichts gegen die Unendlichkeit der Ausdähnung; Rec. de Des Maizeaux, p. 148.

## §. 765.

Das Leibnitzische System weiset den Untersuchungen über den Grund der sinnlichen Erscheinungen einer materiellen Welt, keinen falschen Gesichtspunkt an *); und ist überdem, was den Grund unserer Vorstellungen von Ausdähnung und Raum **) betrifft, durch das Kantische in keinem wesentlichen Punkte verändert worden.

*) Wenn Kant der Leibnitzischen Philosophie diesen Vorwurf macht (Cr. d. r. V. S. 61): so weiset er damit dieser Philosophie einen ganz falschen Gesichtspunkt an. Fürs erste muß ich anmerken, daß, wenn nicht, Kants selbsteigener Wortbestimmung zuwider, Verstand mit Vernunft vermengt werden soll, Leibnitz die Berichtigung der Sinnlichkeit nicht von dem Verstande, sondern von der Vernunft erwartet. Ueber diesen Leibnitzischen Gedanken nun drückt man sich wahrhaftig so aus, als ob damit gemeint sey, man könne die Dinge an sich durch Nachdenken seiner sinnlich darstellen. Leibnitz ist überzeugt, (und diese Ueberzeugung hat ja Hr. Kant mit ihm gemein), daß die Sinnenvorstellungen Erscheinungen geben; und also nicht das ausdrücken, was ihre Urgegenstände, die Dinge an sich, sind. Nun sind sie doch also offenbar in sofern unrichtige Vorstellungen; unrichtige Vorstellungen aber sind allzeit auch undeutliche; das wird wohl niemand leugnen.

Indem ich eine Vorstellung berichtige, mache ich sie deutlich: nun berichtige ich meine Sinnenvorstellungen durch die Vernunft, indem ich ihnen, vermöge derselben, die Prädikate Raum, Ausdähnung u. s. w. abnehme; d. h. indem ich sie transzendental mache: und sofern mache ich sie deutlich. Aber Kant will nicht, daß die Sinnenvorstellungen undeutliche, verworrene seyen. Nun so wollen wir sehen, was sie in seinem eigenen System Besseres sind. Diesem zufolge giebt es 1) Dinge an sich; 2) diese Dinge an sich wirken auch auf unsere Sinnlichkeit; so bald sie aber 3) hier von der äußern Form der Rezeptivität (von der Form des Raums) aufgenommen werden, wird ein rohes Mannichfaltiges daraus; 4) statt also, daß wir Dinge an sich vernehmen sollten, empfangen wir dieses rohe Mannichfaltige. Ist das denn nun etwas anders? Leibnitz, heißt es, weiset der Sinnlichkeit das unedle Geschäft an, die Vorstellungen zu verwirren. Ist es denn aber ein edleres Geschäft, welches Kant ihr anweiset: die reale Außenwelt in ein rohes Mannichfaltiges zu verwandeln? Sind die sinnlichen Vorstellungen, in Beziehung auf die Dinge an sich, deren Wirklichkeit er doch annimmt, (und in dieser Beziehung allein hat diese Streitigkeit einen Sinn), sind sie in seinem System weniger unrichtig, weniger verworren? Ferner: Kant erkennt in der Vernunft Vermögen und Befugniß die Sinnenvorstellungen transzendental zu machen, und so Ausdähnung und Raum von dem Begriff Substanz hinwegzuwerfen. Wenn er nun selbst eingesteht, daß Ausdähnung und Raum nicht in den Dingen an sich sind; wenn er jenes Verfahren der Vernunft natürlich findet, die Unmöglichkeit sich desselben zu enthalten selbst anerkennt: gestattet er damit nicht den Gedanken: es giebt einfache Substanzen? Und da dieser

Gedanke das Gegentheil des Satzes ist: alle Substanzen sind ausgedähnt: wird nicht mit diesem Gedanken der Vernunft die Vorstellungsart der Sinne berichtigt, und so am Ende der sinnliche Begriff deutlich gemacht? Es bleibt also hier fürwahr gar nichts übrig, als etwa ein Streit: über den Ausdruck deutlich machen. Ueber die Objektivität, welche auch hier in Betrachtung gezogen werden möchte, habe ich mich schon so oft erklärt. Sie kann doch wohl nichts anders seyn, als die (allgemeine) subjektive Nothwendigkeit die Vorstellung auf ein Objekt zu beziehen. Darauf kommt es auch in Feders System hinaus: Abh. Ueber subj. und obj. Wahrh. in dem I. B. d. Ph. Bibl.

**) Wenn Kant sagt der Raum ist eine Urform der Sinnlichkeit: so ist es, meiner Vorstellung nach, ganz dasselbe, was Leibnitz lehrt: daß die Ausdähnung eine Weise unsers Vorstellungsvermögens, und nichts in den Dingen selbst ist. Denn offenbar ist Kants subjektiver Raum nichts anders, als Leibnitzens subjektive Ausdähnung; ein Wort, welches bey Kanten fast gar nicht vorkommt. Daß ich mir Raum, auch im engern Verstande, als etwas von der Materie, die darinn ausgedähnt ist, Unterschiedenes denke: das ist eine Folge von der Einrichtung meines V. V., kraft der ich überall Ausdähnung denke. Denn der Raum ist selbst etwas Ausgedähntes; und wäre die Form der Ausdähnung nicht in mir, so würde auch der Raum nicht in mir seyn. Die Idee des Raums ist also eine Folge von der Idee der Ausdähnung; denn diese ist der Grund aller unserer sinnlichen Vorstellungen. Daher sagt Kant in seinem Grundsatze der Quantität sehr richtig: alle Erscheinungen, (also auch der Raum, sofern er erscheinet und sinnlich gedacht wird), sind extensive Größen.

Dieser subjektiven Form der Ausdähnung gemäß, erscheinet mir nun nicht allein das, was ich Materie nenne, als ausgedähnt; sondern ich denke auch da noch Ausdähnung, wo ich alle erscheinbare Materie im Gedanken hinwegnehme: und diese Ausdähnung ist der Raum; der sofern unendlich in mir ist, wiefern ich mir das absolute Nichts sinnlich nicht vorstellen kann, ohne es selbst wiederum in Ausdähnung einzukleiden. (Was Schulz, Pr. II. Th. S. 186 ff. von der absoluten Unendlichkeit des Raums sagt, läßt sich, wie ich glaube, eben so gut behaupten, als Eberhards Einwand vertheidigen). Aber, wird man sagen, nach Leibnitzen ist ja der Raum die Ordnung der zugleich seyenden Dinge. Sehr wahr; und das ist gleichermaaßen auch der Leibnitzische Begriff von der Ausdähnung: allein man verwechselt hier den idealischen Raum mit dem empirischen. Leibnitz will sagen: obwohl die Ausdähnung als eine subjektive Weise des V. V. (oder als Form der Sinnlichkeit) in uns ist: so würden wir uns doch der Vorstellung davon nie bewußt werden, wenn nicht Dinge vorhanden wären, die auf uns wirkten. Die Dinge an sich also, indem sie auf uns wirken, geben Veranlassung, daß das V. V. diese Vorstellungsweise anwendet: sie sind der Stoff; Raum oder Ausdähnung sind die Form, in der wir sie denken. Nun ebendasselbige sagt ja auch Kant; nach der ganz deutlichen Erklärung seines bewährtesten Auslegers; Schulz I. Th. a. a. O. S. 143 ff. Der einzige Unterschied, der etwa noch übrig bliebe, wäre dieser: daß Kant überhaupt die Dinge an sich, Leibnitz aber ihre Ordnung untereinander als den Stoff angiebt, welcher in die Form der Ausdähnung oder des Raums eingekleidet werde. Diese Ordnung wäre aber nicht die Form der Vorstellung des Raums; denn diese ist

Ausdähnung. Es folgt also aus dem Leibnitzischen Systeme ganz wie aus dem Kantischen: daß der Raum, sofern er Ausdähnung oder ausgedähnt ist, nur allein in unserm sinnlichen Vorstellungsvermögen beruhet und, wenn dieses aufgehoben würde, gänzlich wegfallen müßte. Denn der ideale Raum, den Leibnitz noch übrig läßt, ist nichts anders als der Stoff zu dieser Vorstellung, und am Ende sind Kants Dinge an sich dasselbe; nur, wie schon gesagt worden, mit dem Unterschiede, daß Leibnitzens Dinge an sich, vermöge der Voraussetzung, daß sie verknüpfte Substanzen seyen, den Stoff zugleich durch die Verhältnisse darbieten, in welche sie, (in dem idealen Raume, der aber gar nichts Ausgedähntes ist): geordnet sind. — Diese Erörterungen beziehen sich vornehmlich auf die Einwürfe des Herrn Pr. Jakob (Pr. d. Morgenst. S. 323 ff.) und erfüllen zugleich die Privat-Aufforderung dieses verdienstvollen Auslegers des Kantischen Systems; welche ich zu einer andern Zeit, so geschwind als er es wünschte, nicht befolgen konnte. Nur muß ich, mit Rücksicht auf das, was er in Ansehung des Leibnitzischen Lehrbegriffs gesagt hat, noch folgendes anmerken: daß in demselben: 1) die Ausdähnung nicht ein Phänomen des Raums, sondern, so wie der Raum selbst, ein Phänomen von der Ordnung der zugleich seyenden Dinge und ihrer Verhältnisse ist; 2) zwar ohne idealen Raum, d. h. nur so viel als ohne Ordnung, keine Dinge an sich (keine Substanzen) gedacht werden können; damit aber der sinnliche ausgedähnte Raum, von welchem hier allein die Rede ist, gar nicht zur Form der Dinge an sich gemacht wird; 3) eben dieser Raum, oder vielmehr diese Nothwendigkeit, alles als ausgedähnt vorzustellen, ganz wie in dem Kantischen System, nur eine Form unsers

Vorstellungsvermögens ist; 4) also mit Aufhebung unsers Vorstellungsvermögens nicht der Raum, sondern nur der objektive Stoff der Idee des Raums, die Ordnung der Dinge an sich, also der idealische Raum, der gar nicht Raum ist, übrig bleibt; so wie nach Kanten die Dinge an sich, als der objektive Stoff der bewußten Vorstellung des Raums übrig bleiben. — Daß Leibnitz die Ausdähnung von der Beschränkung, Kant von der Beschaffenheit unsers Vorstellungsvermogens herleitet, wird, sollte ich denken, keinen großen Unterschied machen. Ueber die Aehnlichkeit des Kantischen Systems mit dem Leibnitzischen lese man einen Aufsatz in Hrn. Pr. Cäsars Denkwürdigkeiten. VI. B. S. 217. — Noch sey es mir erlaubt die scharfsinnigen Zweifel zu erwägen, welche Hr. Schulz (a. a. O. I. Th. S. 177 ff.), einigen Erörterungen, die ich über den Raum gegeben hatte, entgegen stellt. Sehr richtig ist es, was Herr Schulz N. d. anmerkt, daß die düstere Ausdähnung, welche uns die Phantasie als einen wirklichen Gegenstand darstellt, keineswegs die reine Vorstellung vom Raum, sehr richtig ist es, daß das bloß ein empirisches Bild ist, welches die reine Vorstellung des Raums (oder der Ausdähnung, nämlich die Nothwendigkeit, alles als ausgedähnt zu denken) schon voraussetzt. Aber ich habe aus dem Gesichtssinne gar nicht objektiver Weise die Entstehung dieser Vorstellungsart erklären, sondern nur dieses sagen wollen: der empirische Raum, die empirische Ausdähnung hängt von dem Gesichtssinn ab; d. h. obwohl Raum oder Ausdähnung als Vorstellungsformen in uns sind, und etwas ihnen Aehnliches außer uns gar nicht existiert: so müssen doch die unbekannten Außendinge auf uns wirken und zwar vermittelst des Gesichts auf uns wirken, wenn diese bewußtlose Vorstellung zum Bewußtseyn gelan-

gen soll. Ich mag mich also wohl nicht deutlich genug ausgedrückt haben, wenn Herr Schulz meinen gesichtsmäßigen Raum (der nur der empirische ist) für etwas ansiehet, was ich dem reinen Kantischen entgegensetzen wollte; für den ich mich ganz kategorisch erkläre; nur mit dem sehr unwesentlichen Unterschiede, daß ich glaube den reinen Raum von der reinen Ausdähnung und nicht diese von jenem ableiten zu müssen; wie sich nachher zeigen wird. Was nun aber (M. k. S. 181 ff.) die gesichtslose Vorstellung von Raum oder Ausdähnung betrifft: so hat mich die Beobachtung und Untersuchung eines Blindgebohrnen, die ich, seitdem (im J. 1785) mit der genauesten Rücksicht auf diese Streitigkeiten angestellt und ganze drey Wochen lang fortgesetzt habe, aufs neue überzeugt, daß der Gefühlsinn für sich allein alles dessen, was zu Ausdähnung und Raum gehört, durchaus unkundig ist, nichts von einem örtlichen Außereinanderseyn weis; und um es kurz zu fassen, daß der gesichtslose Mensch schlechterdings gar nichts von der Außenwelt wahrnimmt, als das Daseyn von etwas Wirkendem, was von dem dabey leidenden Selbstgefühl unterschieden sey — und im übrigen bloß die numerische Verschiedenheit — soll ich sagen der Eindrücke, oder der Dinge? (Darauf trifft einmal auch Herr Tiedemann hin: Ueber die Natur d. Met. im I. St. d. Hess. Beytr. S. 119). Wirklich dient dem Blindgebohrnen die Zeit statt des Raumes. Nähe und Entfernung heißt bey ihm weiter nichts, als die kürzere, oder längere Zeit, die geringere, oder größere Anzahl von Gefühlen, die er nöthig hat, um von einem Gefühl zum andern zu gelangen. Daß sich der Blindgebohrne der Sprache des Gesichts bedient: das kann sehr täuschen, und hat mich zu Anfang meiner Versuche selbst getäuscht:

wirklich aber weis er von Dingen, die außer einander sind, gar nichts; und er würde, (namentlich dieses habe ich sehr deutlich bemerkt), wenn die Gegenstände und die Theile des Körpers, die davon berührt werden, nicht verschiedene Arten des Eindrucks auf seine Gefühlnerven machten, alles Aeußere für Eins halten, was z. B. bey dem Auflegen der Hand auf eine Fläche stärker, als bey dem Aufstellen eines Fingers, schwächer bey dem Hinstreichen der Hand, oder bey dem Schreiten der Füße über eine Fläche, successif in ihn wirkt. Er unterscheidet an seinem eigenen Leibe Kopf und Füße ganz und gar nicht durch die Entfernung, sondern bloß durch die ihm mit unglaublicher Feinheit bemerkbare Verschiedenheit der Gefühle, welche er von dem einen und dem andern dieser Theile hat; und übrigens durch die Zeit. Eben so unterscheidet er an den Körpern die Figur ganz allein durch die Arten der Gefühleindrücke; indem z. B. der Würfel durch seine Ecken und Ränder den Fühlsinn anders affiziert, als die Kugel. Mehr als man sich vorstellen kann, täuscht, wie ich bereits oben gesagt habe, die gesichtsmäßige Sprache. Wenn sich Herr Schulz auf dem Cheseldenschen Blinden beruft, welcher gerade das beweiset, was Herr Schulz widerlegen will; so bedenkt dieser scharfsinnige Mann nicht, daß die ersten Gesichtseindrücke eines operierten Blindgebohrnen noch gar kein Sehen sind. Eben also deshalb, weil Raum und Ausdähnung empirischer Weise nur durch das Gesicht möglich sind, muß der Blindgebohrne, nachdem sein Auge von dem verdunkelnden Staare befreyt ist, erst lernen im Raume zu zu leben: kennte er diesen schon vorher, so würde ihm nicht alles Entfernte nahe, nicht alles Getrennte wie Eins erscheinen. Dies sind die Gründe, welche es mir unmöglich machen, den empirischen Raum in

dem gesichtslosen Menschen zu glauben; und daraus schließe ich also: daß überhaupt diese Form der Sinnlichkeit, wie es Herr Kant nennt, die in einer gewissen Bedeutung gar wohl eine reine Anschauung genannt werden kann, zum Bewußtseyn anders nicht als vermittelst des Gesichts gelangen kann; ohne im übrigen zu leugnen, daß sie bloß etwas Subjektives sey; ohne zu behaupten, daß das Gesicht etwas diesen Vorstellungsarten Aehnliches vorhalte. Das Beyspiel blinder Geometer, auf welches sich Hr. Schütz (Pr. Kantiana de spatio doctrina) und andere berufen, würde auch denn nichts gegen mich beweisen, wenn auch diese Geometer, blind gebohren gewesen wären: und dieses waren sie nicht, wenn sie, obschon in ihrer ersten Kindheit, einen einzigen ausgedähnten Gegenstand gesehen hatten. Am Ende, dünkt mich, macht das auch in der Hauptsache keinen Unterschied: denn von dem Gefühlssinne gesteht doch Kant zu, daß er erforderlich sey, um diese Form zu entwickeln, oder ihre Entwickelung zu veranlassen. Wenn Herr Schulze N. c. sagt, daß nicht der Raum von der Ausdähnung, sondern umgekehrt diese von jenem abhange: so ist wohl hierinn viel Willkührliches. Es ist wahr, ausgedähnt heißt aus Theilen bestehend, die in verschiedenen Oertern sind: aber Raum heißt auch eben so gewiß etwas Ausgedähntes; und das ist es eben, wodurch er bey Kanten die Ursache davon wird, daß uns alle Erscheinungen extensive Größen sind. Unausgedähnter Raum ist so ungedenklich, als raumlose Ausdähnung. Es kommt also auch hier nur auf die Richtung von Wörtern gegen Wörter an, wenn gezeigt werden soll, welches von beyden der Grund sey. — Anders als ich, aber auf jeden Fall sehr lehrreich, behandeln diese Streitfrage über den Kantischen

Raum die Empiristen; Feder und Tiedemann in den angef. Schr. Selle Reine Phil S. 29 ff. Weißhaupt Kantische Begriffe v. J. u. R. S. 59 ff. Ebend. Kantische Anschauungen S. 207 ff. Maaß (im Eberh. Mag.), ein Ungenannter Ueber R. u. J. und andere; deren Einwendungen in der Sinnenlehre unsers Herrn Pr. Born, und in der Schulzischen Prüfung genau erwogen worden.

---

## VI.

## Kritik aller Systeme; in Ansehung des Begriffes Substanz.

### §. 766.

In allen jenen Systemen wird vorausgesetzt die Realität des Begriffes Substanz (653); als eines für sich bestehenden — und beharrlichen Dinges; welches nicht als eine Bestimmung eines andern Dinges existiere, sondern in welchem vielmehr andere Dinge als Bestimmungen wirklich werden.

Der gemeinen Meinung nach, müßte man Humens Zweifel über die Wirklichkeit selbstständiger Dinge dem Heraklit, Kratylus, Protagoras, und vielen andern alten Weltweisen zuschreiben, welche sagten, daß alles in einem beständigen Flusse sey; daher sie auch Plato in dem Theätet τους ῥεοντας nennt.

Allein diese fließende Unstetigkeit beziehet sich bloß auf die vorübergehenden sinnlichen Erscheinungen, wie ich in der Anmerk. z. 706. §. gezeigt habe; folglich wird damit der Begriff von selbstständigen Dingen gar nicht aufgehoben. Daher habe ich auch niemals begreifen können, mit welchem Rechte Cicero den Atheismus des Heraklit aus jenem Grundsatze folgern konnte; de N. D. I. Was Herr Plessing eigentlich meine, wenn er mit so vieler Mühe beweiset, daß Pythagoras bey seinen Zahlen und Plato bey seinen Ideen (Anm. z. 420 §. im eigentlichen Verstande Substanzen gedacht haben (vornehmlich in dem II. B. seiner Philos. des Alterthums): das ist mir nicht klar. Denn ich muß bekennen, daß ich die Möglichkeit so etwas, anders als figürlich, zu denken, gar nicht begreife. Und in der That beweisen auch alle Stellen, welche dieser Gelehrte anführt, weiter nichts, als höchstens so viel: daß die Substanzen vom Pythagoras in dem Bilde von Zahlen und vom Plato als Abdrücke göttlicher Ideen gedacht worden seyn mögen. Jedoch ich will auch glauben, daß Herr Plessing mehr als das nicht beweisen wollte, und sehe vorher, daß er sich bey den Auslegungen, welche neuerlich Tiedemann (Geist der spek. Phil. I. Th. S. 97. II. Th. S. 89) über diesen Gegenstand gegeben hat, beruhigen wird.

## §. 767.

Der Begriff Substanz (766) läßt sich wiederum auflösen in mehrere bleibende Bestimmungen oder Eigenschaften, in denen die Kraft, (in engerer Bedeutung), so wie in der Kraft die Thätigkeit, zunächst gegründet sey. Betrachtet man die Bestim-

mungen, sofern darinn gedacht wird der Grund von der Möglichkeit verschiedener Richtungen und Grade der Kraft: so ist es der Begriff des Vermögens oder der Kraft in der weitern Bedeutung.

§. 768.

Die Substanz ist die Kraft selbst, (in der engern Bedeutung), und die Summe der Bestimmungen oder Eigenschaften (767); und ein substanzielles Subjekt, worinn die Eigenschaften und die Kraft enthalten seyen, ist eine Scheinidee der Phantasie. Denn ein solches substanzielles Subjekt wäre entweder wiederum ein Zusammenseyn von Eigenschaften und eine wirkende Kraft; oder etwas von allem, was man Bestimmungen, Eigenschaften und Kraft nennt, Verschiedenes. Im ersten Falle bedürfte es, (wenn Eigenschaften und Kräfte nicht für sich bestehen können), wiederum eines Subjekts, worinnen es sein Bestehen habe — und so fort bis ins Unendliche. Im andern Falle wäre es nichts. Denn was keine Bestimmungen und Eigenschaften hat, und keine Kraft ist, folglich nichts wirkt, das ist Nichts.

Deutlicher als irgendwo Leibnitz, sagt es Baumgarten (Met. §. 132), daß die Kraft (in der engern Bedeutung), das Substanzielle selbst ist: Kant aber erklärt sich ausdrücklich für davon noch unterschie-

dene Subſtrata (Entd. S. 73, Anm.) und zwar aus dem Grunde; weil ſonſt der ganze Begriff Subſtanz verlohren gehe. Dieſes leuchtet mir aber gar nicht ein: denn was kann man ſich bey einem ſolchen Subſtratum denken? Weniger als alles begreife ich, wie die Unabhängigkeit endlicher Subſtanzen von einer allwirkenden Urſache, wenn ſie nun ſolche Subſtrata ſind, denen die Kräfte inwohnen, gegen den Spinoza deutlicher bewieſen werden möchte. Daß aber Kant auf dieſe Art den Zweck, Subſtanzen als Dinge an ſich, dem Verſtande ganz ungedenkbar zu machen, ungemein befördere, indem er zu dieſem Begriffe etwas verlangt, was ſich tranſzendentaler Weiſe gar nicht denken läßt; und daß er damit alles Subſtanzielle auf das im Raum Ausgedähnte, mit andern Worten auf materielle Atomen einſchränke: das ſehe ich ſehr deutlich ein.

§. 769.

Der Einfachheit der Subſtanz widerſpricht nicht das Zuſammenſeyn mehrerer Kräfte.

§. 770.

Wenn in den Subſtanzen mehrere Kräfte beyſammen ſind (769): ſo muß jedoch Eine derſelben, die oberſte, die Grundkraft ſeyn, von welcher abhanget die Thätigkeit, Richtung und Stärke der übrigen. Und ſo wäre eine Subſtanz ein Syſtem unzertrennlich verbundener, einer Grundkraft untergeordneter Kräfte, und die Grundkraft wäre das Subſtanzielle im engern Verſtande.

§. 771.

Zwey Grundkräfte, jede unabhängig von der andern in ihrem System untergeordneter Kräfte herrschend, wären in unserer Vorstellung (770) zwey Substanzen; und in einer Substanz ist nur eine Grundkraft möglich. Welches aber die Grundkraft sey: das ist schwer zu bestimmen.

Kants Einwendungen gegen die Realität unserer Idee von Grundkraft und gegen die Unmöglichkeit des Erweises einer einzigen in einer Substanz, verstatten denn doch, diese Idee, zu Gunsten der Vernunft und der Einheit nach der sie strebt, zu verfolgen. Mehr kann man auch, glaube ich, nicht verlangen. Cr. d. r. V. S. 678 ff. Nat. Wiss. S. 61. Und so habe ich mit Herrn Schmid über diesen Punkt (Anm. z. 37. §.) weiter keinen Streit; s. dessen Emp Psychol. I. Th. §. 9. Crusius, der um seiner Thelematologie willen die Mehrheit von Grundkräften in einer Substanz annehmen mußte, legt jedoch dem unendlichen Wesen nur eine bey. Met. §. 73.

§. 772.

Die gegen die objektife Realität des Begriffes Substanz entstehenden Zweifel, werden anders behandelt von der dogmatischen Kritik, anders von der skeptischen (694).

§. 773.

I. Die dogmatische Kritik (772) beweiset die psychologische Unmöglichkeit eines objektif gültigen

Begriffes von Substanzen, als Dingen an sich, überhaupt aus diesem Grunde: weil der Kategorie Substanz (als Ding an sich) nichts in der Anschauung entspreche; und erörtert diesen Grund durch folgende Behauptungen: 1) daß mit Hinwegnehmung aller Eigenschaften und Erscheinungen eines so genannten Subjekts nichts übrig bleibe, als das grammatische Subjekt *); 2) daß das in dem Selbstbewußtseyn der Identität vorgegebene und, zum Behuf eines objektifen Erkenntnisses von Dingen an sich, angeführte anschauliche Gefühl von der Kraft und Selbstständigkeit unsers eigenen denkenden Wesens, nichts sey als das bey allen Vorstellungen vorausgesetzte Ich **); und daß man in diesem Selbstbewußtseyn nur Einheit des Bewußtseyns habe, keinesweges aber sich selbst oder die Seele als Substanz anschaue; 3) daß weniger als alles die Beharrlichkeit, das wesentlichste Prädikat des reinen Begriffes Substanz, unabhängig von der sinnlichen Vorstellungsart erkannt werden könne; 4) daß, wenn es auch Dinge an sich giebt, sie abhängig von den Formen des sinnlichen Vorstellungsvermögens blos als ein Mannichfaltiges erscheinen, und mithin wir ihr Inneres ***) nicht erkennen, folglich nicht bestimmen können, ob sie Substanzen, oder was sie sonst seyn

mögen; 5) daß die Kategorie Substanz gar nicht auf Dinge an sich, sondern bloß auf Erscheinungen oder Gegenstände sinnlicher Erfahrung anwendbar und mithin jeder Satz, in welchem wir die Substanz (als Ding an sich) wie Prädikat aufstellen, bloß analytisch sey; 6) daß wir jedoch die Idee Substanz zur Ausbildung eines Systems der Vernunft verfolgen können und, unserer Denkart nach, müssen.

*) Locke II. 23. vergl. Leibn. N. Ess. über diese Stelle.

**) Hume on Power; in den Ess. on sev. Subj. VI. Treat. on hum. Nat. Vol. I. P. IV. Sect. 6. Kants Prol. S. 136.

***) Es kommt bey der Unmöglichkeit das Innere der Dinge zu erkennen, wovon Kant in seiner Amphibolie der Reflexionsbegriffe redet (Cr. d. r. V. S. 321 ff. 331 ff.), alles auf die Frage an, die überhaupt ziemlich der Mittelpunkt aller Kantischen Streitigkeiten ist: was heißt erkennen? Wie ich darüber denke, habe ich wohl deutlich genug geäußert. Ueber Kants Lehrsätze von dem Innern hat sich keiner von seinen Gegnern so weitläuftig ausgebreitet, als Herr Iwanziger in seinem Kommentar über K. Cr. d. r. V. S. 214 ff.

## §. 774.

II. Die skeptische Kritik (772) läßt die ersten fünf Sätze der dogmatischen unbestritten; bekennt aber ihr Unvermögen, sie, mehr als die Lehren des Systems gegen welche sie gerichtet sind,

für zuverlässige Wahrheiten anzunehmen: weil sie sich nicht davon zu überzeugen weis, daß das Erkenntnißvermögen sich selbst und die Quelle und Beschaffenheit seiner Vorstellungen so genau erkenne; stimmt jedoch mit dem sechsten Satze ein, und glaubt sich, demselben gemäß, berechtigt, die Kategorie — oder Vorstellungsart Substanz auch auf übersinnliche Objekte anzuwenden. Denn die Vernunft stellt es dar als unmöglich, daß den Erscheinungen nichts Selbstständiges zum Grunde liege; mithin als nothwendig (676), daß es Substanzen gebe. Weil nun der Skeptizismus der Vorstellungsart der Vernunft mit eben der Ueberzeugung folgt, wie der Vorstellungsart der Sinne (709); indem Subjektivität und Objektivität auf beyden Seiten gleich ist (701): so erkennt er Substanzen als Dinge an sich; ohne im übrigen dieser Idee eine von menschlicher Denkart unabhängige Realität zusichern zu wollen; aber auch ohne ihr weniger Realität, als dem sinnlichen Begriffe Substanz *) zuzutrauen.

*) Was Kants Substanzen sind, muß man aus seinem Grundsatze der Beharrlichkeit lernen; Cr. d. r. V. S. 224. Peuckers Darstellung, S. 114.

# Anhang
## zu dem ersten Abschnitte.

## Entwickelung einiger Allgemeinbegriffe, welche mit den obigen Untersuchungen zusammenhangen.

### I.

### Beschaffenheit und Größe.

§. 775.

Wenn wir uns ein Accidenz, oder eine Eigenschaft eines Subjekts, oder ein ganzes Subjekt vorstellen: so vergleichen wir die Vorstellung davon, mit allgemeinen Begriffen von Accidenzen, Eigenschaften, Subjekten; und finden jene diesen theils ähnlich, theils unähnlich. So bestimmen wir die Prädikate von Accidenzen, Eigenschaften und Subjekten, durch Vergleichung mit den Prädikaten anderer; und diese Prädikate nennen wir die **Beschaffenheit**.

Beschaffenheit und Größe sind reine Begriffe (653); hier wird also nicht ihr Ursprung, sondern ihre Entwickelung erklärt.

§. 776.

Demnach verstehet man unter der Beschaffenheit (775), überhaupt die Aehnlichkeit eines Objekts in seinen Prädikaten mit andern.

§. 777.

Aus dem obigen (775) ist klar: 1) daß keine Vorstellung von Beschaffenheit möglich ist, wo noch keine Begriffe in dem Gedächtniß vorhanden sind; z. B. in neugebohrnen Kindern (113); 2) daß die Beschaffenheit, eben so wie die Größe, nur durch Vergleichung gedenkbar ist; 3) daß für den menschlichen Verstand die Beschaffenheit eines Dinges unbegreiflich ist, was in keinem seiner Prädikate eine Aehnlichkeit hat mit andern.

§. 778.

Wird die Beschaffenheit (776) in den Dingen selbst, unabhängig von unserer Vorstellungsart, gedacht: so ist sie in den Accidenzen die Richtung der Thätigkeit: in den Substanzen sind es die bleibenden Bestimmungen oder Eigenschaften (767) als in welchen gegründet ist die Möglichkeit aller Richtungen der Thätigkeit und also der Beschaffenheit der Accidenzen.

§. 779.

Der Begriff von Größe entstehet ursprünglich aus der Vergleichung, die wir zwischen den Wir-

kungen mehrerer Objekte anstellen. Dasjenige Objekt, was mehrere Wirkungen hervorbringt, ist das Größere; was wenigere hervorbringt, ist das Kleinere. Demnach ist unser Begriff von Größe, der Begriff einer Vielheit von Wirkungen, welche gegründet sind in einer Vielheit thätiger Kräfte.

§. 780

In allen wirklichen Dingen, in welchen gedenkbar ist eine Größe (779), muß vorhanden seyn eine Vielheit wirkender Kräfte (779). Diese Vielheit jedoch stellen wir uns, nach der Denkart der Phantasie, auf eine andere Weise vor in Scheinsubjekten; auf eine andere Weise in einfachen Substanzen, Eigenschaften und Accidenzen: in jenen, als auseinander befindliche Theile eines Ganzen; in diesen, als verschiedene Bestimmungen einer und derselbigen Kraft; d. i. als Grade. Daher der Begriff der extensifen Größe, im Gegensatz der intensifen.

§. 781.

Die extensife Größe eines Scheinsubjekts (780) d. i. eines aus mehrern Substanzen zusammengesetzten Dinges, ist ein abgezogener Begriff von der Vielheit der Wirkungen, welche in ihm möglich sind, kraft seiner einfachen Theile; wenn die möglichen Richtungen ihrer Kräfte als wirklich gedacht werden.

§ 782.

Die intensife Größe, genommen im Gegensatz der extensifen (781), ist ein Scheinbegriff, nach welchem wir das Mehr und Weniger, und überhaupt die Vielheit in den Wirkungen ansehen, nicht als Wirkungen vieler Kräfte (780), sondern als veränderliche Bestimmungen einer und derselben Kraft: weil wir in einfachen Substanzen, in Eigenschaften und Accidenzen, nicht unterscheiden die Vielheit außereinander befindlicher Kräfte (780).

§ 783.

Diesem Scheinbegriffe (782) zufolge ist in einer und derselben Kraft, wechselsweise ein höherer und ein niederer Grad der Thätigkeit; und Grade (780) sind veränderliche Bestimmungen einer Kraft: Anspannung und Erschlaffung; (Intensio, Remissio.)

Ueber den Begriff des Grades finde ich vieles, was mit meiner Vorstellungsart übereinstimmt in Ulrichs Institutt. L. et M §. 331 ff. Wahrer metaphysischer Witz ist in dem Uebergange, den Kant von der Kategorie Limitazion zu dem Begriffe Grad macht: das muß man auch dann noch eingestehen, wenn man schon mit seiner Erklärungsart nicht übereinstimmen kann.

§. 784.

Mehrere Grade (780, 783) bringen eine größere Summe von Wirkungen hervor, als wenigere:

folglich sind die Grade wirkende Kräfte. Können in einer und derselben Substanz wechselsweise mehrere und wenigere Grade wirken (782): so müssen im Zustande der Erschlaffung einige thätige Kräfte ruhen, folglich nicht wirken, nicht existieren (731), und in dem Zustande der Anspannung jedesmal wieder entstehen. Denn ruhende Kräfte sind ungedenkbar in der Wirklichkeit.

§. 785.

Der Scheinbegriff von intensifer Größe und von Graden der Anspannung in den substanziellen Kräften (782, 783), wird unterhalten vornehmlich durch den Schein eines steten Wechsels von Stärke und Schwachheit, Anspannung und Erschlaffung; den man zu bemerken glaubt, in der geistigen Natur sowohl, als in der materiellen, und mithin sowohl in den einfachen, als in den zusammengesetzten Dingen.

§. 786.

Alle Kräfte einer Substanz wirken beständig; aber nicht beständig zusammen gehalten auf Einen Gegenstand. Alle zugesellte Kräfte einer Substanz wirken beständig; aber nicht beständig auf Einen Gegenstand, noch immer in Gemeinschaft mit der Substanz, welcher sie zugesellt sind. Alle

einfache Theile eines Körpers wirken beständig gleich stark; aber nicht beständig gemeinschaftlich in Einer Richtung. Daher eben der Schein des Wechsels von Anspannung und Erschlaffung (783).

§. 787.

Grade (780) sind demnach keine veränderlichen Bestimmungen einer und derselben Kraft (783); sondern jeder Grad ist eine wirkende Kraft für sich; (784).

---

§. 788.

Allen wirklichen Dingen kommt eine Größe zu: denn alle wirkliche Dinge haben bleibende Bestimmungen (767), in denen vergleichungsweise mehrere, oder wenigere Wirkungen gedenkbar sind. Die Größe aller wirklichen Dinge besteht in der Vielheit ihrer wirkenden Kräfte (784). Das Unbezogene der Größe sind die bleibenden Bestimmungen (767).

§. 789.

Diejenige Größe, mit welcher man eine andere vergleicht, ist der Maaßstab (im weitesten Verstande).

§. 790.

Wenn eine Größe bestimmt werden soll durch die Ausmessung: so muß die Vielheit der Kräfte

(788), sowohl des Maaßstabes, als auch der damit verglichenen Größe (789), und also die Vielheit der Bestimmungen (767) in beyden Größen, deutlich vorgestellt werden. Nun kann aber deutlich vorgestellt werden die Vielheit der Kräfte und Bestimmungen nur solcher Dinge, welche unmittelbar in die Sinne wirken; d i. deren Bestimmungen und Kräfte deutlich erscheinen als auseinanderseyende Theile eines Ganzen. Darum ist die Mathematik der intensifen Größen schwerer und unvollkommener.

§. 791.

Der abgezogenste Begriff von Größe (779) ist der Begriff der Vielheit, oder die Zahl; als worinn unbestimmt gelassen wird die Beschaffenheit der mehrmal gesetzten Dinge.

§. 792.

Vorstellungen von Beschaffenheit (775) können, auch bey einer unvollkommenern Genauigkeit, hinreichend bestimmt seyn zu unsern Absichten: nicht so die Vorstellungen von Größe. In sofern sagt man richtig: die Beschaffenheit wird erkannt ohne Vergleichung (777).

§. 793.

Wenn der Unterschied der Beschaffenheit (775) zweyer Dinge sehr fein ist, und verborgen liegt un-

ter einem großen Schein von Aehnlichkeit: so ist die Beschaffenheit so wenig bestimmbar ohne Vergleichung, als die Größe (779).

---

## II.

## Das Veränderliche und Unveränderliche.

### §. 794.

Eine Substanz wirkt unablässig; und so oft sie wirkt, wird in ihr wirklich eine ihrer möglichen Richtungen (778) und ein Grad (780, 787), und eines ihrer möglichen Verhältnisse: und dann ist, zugleich mit ihren bleibenden Bestimmungen, etwas Vorübergehendes in ihr; und die Substanz befindet sich in einem äußerlichen Zustande (795, 796).

### §. 795.

Wenn Richtung und Grad (794) in dem Subjekt allein gegründet ist: denn ist die Thätigkeit ein Wirken; außerdem ein Leiden. Auch das Leiden ist Thätigkeit.

### §. 796.

Substanzen, welche mit andern verbunden sind, empfangen stets Einflüsse, wodurch ihre Thätigkeit

mehr, oder weniger bestimmt wird. Die Thätigkeit solcher Wesen ist zugleich mehr, oder weniger ein Leiden (795).

§. 797.

In allen Substanzen ist möglich ein Wechsel äußerlicher Zustände: dieß folgt aus dem Obigen. Durch den Wechsel äußerlicher Zustände wird jedoch eine Substanz in sich selbst nicht verändert.

§. 798.

Eine Substanz wird **verändert** (797), wenn sie, es geschehe nun durch Einflüsse anderer (796), oder durch allmählige Entwickelung ihrer Bestimmungen, etwas Anders und etwas Größeres wird, d. h. eine andere Beschaffenheit bekommt, und eine andere Größe. Die jedesmalige Bestimmung der Beschaffenheit und der Größe ist ihr **innerlicher Zustand.**

§. 799.

**Wiefern gewisse bleibende Bestimmungen, oder Eigenschaften (767), in einer Substanz sind, welche nicht mit andern abwechseln: in sofern ist eine jede Substanz etwas Unveränderliches und Beharrliches.**

Das ist es eben, was Kant für unerweislich hält. Auch ich habe hier, so wie allenthalben in den Lehren, welche den Begriff Substanz betreffen, nichts

anders vortragen wollen, als die Geschichte unserer Ideen. Auf jeden Fall können diese Kantischen Zweifel den Glauben an die fortdauernde Identität der Seele nicht stöhren, wie ich an einem andern Orte zeigen werde. Man s. indessen Feders Abh. über den Begriff von Substanz; in der Ph. Bibl. II. B. §. 7.

§. 800.

In diesen bleibenden Bestimmungen (799) ist die Möglichkeit aller Richtungen und aller Grade, deren die Substanz fähig werden kann (794), gegründet entweder so, daß darinn bestimmt ist, welcher Fertigkeiten der Richtung und welcher Grade der Größe sie durch Einflüsse anderer, oder durch allmähliche Entwickelung ihrer Bestimmungen (798), theilhaftig werden kann: das ist die Idee einer veränderlichen Substanz: oder so, daß in denselben die möglichen Fertigkeiten der Richtung, und die möglichen Grade der Größe, wirklich, und unabhängig von dem gedenkbaren Einflusse anderer und ohne allmählige Entwickelung, auf einmal beysammen enthalten sind: das ist die Idee einer unveränderlichen Substanz.

§. 801.

Nichts ist ohne Folge: Demnach muß eine Substanz, welche Einflüsse von andern empfängt, (796, 800), oder ihre Bestimmungen allmählich

entwickelt, immer etwas Anders werden, und etwas Größers (789). So wird also das Veränderliche beständig verändert.

Mendelsohns Phädon, S. 56.

§. 802.

Die Idee einer Substanz, welcher alle in Einer Substanz zusammengedenkbare Eigenschaften auf einmal zukommen, so daß sie alle mögliche Fähigkeiten der Richtung, und alle mögliche Grade der Größe (800) besitzt, ist zugleich die Idee der unendlichen, allervollkommensten Substanz.

---

## III.

## Ueber den Begriff der Zeit.

§. 803.

Zeit ist eine Vorstellungsart, nach welcher Dinge erscheinen und gedacht werden, wie zugleich seyend und auf einander folgend.

Außer den Schriften, welche auf Veranlassung der Streitigkeit über den Raum in der Anm. z. 765. §. angeführt worden sind, verdienen über den Begriff der Zeit vorzüglich gelesen zu werden: Wolfii Ontologia §. 572 seqq.), Cochius Abh. über Ausdähnung und Dauer, in Hißmanns Magazin IV. B. Eulers Betr. über Raum und Zeit ebend. und

Herz Betrachtung. a. d. spek. Weltw. in denen man die erste Anlage von Kants transzendentaler Aesthetik findet. Die Lehrsätze der Alten von der Zeit sind mehr physisch und astronomisch, als metaphysisch; s. Sext. Emp. Hypot. III. 17. adu. Phys. II. 3. Die Erklärung des Aristoteles kommt unter allen, welche Sextus anführt, der Sache am nächsten. Denn ἀριθμος της κινησεως ist doch am Ende nichts anders, als Reihe von Veränderungen; Aristot. Phys. IV. 16. Von der Endlichkeit, oder Unendlichkeit der Zeit, s. die angehängten skeptischen Fragen.

§. 804.

Wiefern die Zeit einer der angebohrnen Grundbegriffe, ein Prädikat alles sinnlich Vorstellbaren, eine Form unseres sinnlichen Vorstellungsvermögens, und mithin kein aus der Erfahrung abgezogener Begriff sey: das erhellet theils aus den obigen Lehren, (652 ff.), theils aus der Analogie des Raumes.

§. 805.

Die Analogie der Zeit mit der Ausdähnung oder dem Raume (804) gehet nicht völlig so weit, daß man beweisen könnte die Unmöglichkeit einer objektifen Zeit, wie man beweiset die Unmöglichkeit einer objektifen Ausdähnung. Denn 1) Zeit an sich widerspricht der Vernunftidee des Möglichen (673) nicht so wie Ausdähnung an sich (758); 2) läßt sich die Zeit nicht so als Sinnenschein und

Sensazion erklären, wie die Ausdähnung; (759). Ob also dieser Vorstellung außer unserm Vorstellungsvermögen entspricht ein Zugleichseyn und Aufeinanderfolgen von Dingen an sich; oder ob Dinge an sich, frey von allen Zeitbestimmungen, in der Zeit nur erscheinen, und dieselbe also bloß allein subjektif ist: darüber läßt sich durchaus nichts entscheiden.

Also findet auch hier die Aehnlichkeit des Kantischen Systems mit dem Leibnitzischen System nicht in dem Grade statt, in welchem man sie in Ansehung der Begriffe von Ausdähnung oder Raum bemerken kann (Anm. z. 765 §.) Denn Leibnitz setzt bey der Vorstellung des Aufeinanderfolgens in der Zeit, ein wirkliches Aufeinanderfolgen der Veränderungen in der Welt, und also etwas, was unserm Begriffe von Zeit ähnlich ist, voraus. Daß das ohne Grund sey, bleibt immer schwer zu beweisen. Der scharfsinnige Einwurf, den Herr Pr. Cäsar (in einer Note zu einem Schreiben, Denkw. a d. phil. Welt V. B. S. 242), gegen die Kantische Lehre von der Zeit macht, ist ganz aus der Natur unsers Vorstellungsvermögens genommen; und scheint mir durch das, was in Borns Sinnenlehre (S. 116) gesagt wird, nicht widerlegt zu seyn. Indessen bleibt doch, auch in Leibnitzens System, die Zeit in sofern etwas Subjektives, wiefern in demselben die Vorstellungsart des Aufeinanderfolgens nicht als etwas allen möglichen Geisterarten Wesentliches angenommen, und von dem unendlichen Geiste geleugnet wird. Rec. de Des-Maiseaux in Leibn. Opp. Tom. II. P. I. p. 166.

§. 806.

Man kann jedoch ein Seyn ohne Zeit denken, so wie man denkt Substanz ohne Ausdähnung (762, 763) transzendentaler Weise.

§. 807.

Wenn es auch eine objektive Zeit giebt (805), d. h. in Dingen an sich Ordnung des Zugleichseyns und Aufeinanderfolgens: so bleibt dennoch in anderer Rücksicht die Zeit eine subjektive Form unsers Vorstellungsvermögens. Denn die subjektive Zeit müßte vorausgesetzt werden, um die objektive vorzustellen.

§. 808.

Die Zeit, als Vorstellungsform (807) ist die ideale, und angewandt auf Gegenstände ist sie die empirische.

§. 809.

Die empirische Zeit (808) ist die verworrene Vorstellung unmerklicher Veränderungen, in denen nichts Hervorstechendes und Unterscheidbares ist. Daher die Scheinidee einer für sich bestehenden, von allen gedenklichen Veränderungen objektiv unterschiedenen Zeit; analogisch der Scheinidee des leeren Raumes.

§. 810.

Eine Begebenheit geschieht in der Zeit, heißt nichts anders, als eine merkbare Reihe von Ver-

änderungen (809) gehet einher zugleich mit einer Reihe von unmerkbaren.

§. 811.

Zwischenzeit ist die undeutliche Vorstellung einer Reihe unmerkbarer Veränderungen (810), durch welche zwey Begebenheiten, d. h. zwey merkbare Veränderungen, getrennt werden.

§. 812.

Wenn etwas existiert zugleich mit dem Aufeinanderfolgenden: so ist es in der Zeit beharrend.

§. 813.

Unser Vorstellungsvermögen kann eben so wenig ein Aufeinanderfolgen denken, ohne etwas Beharrendes, als Bewegung ohne etwas Ruhendes.

§. 814.

Das Beharrende allein ist gegenwärtig: was aufeinander folgt, ist entweder vergangen, oder zukünftig. Das heißt mit andern Worten: Gegenwärtigkeit kommt nur Substanzen, Vergangenheit und Zukunft nur Accidenzen zu.

Mir hat es immer geschienen, als ob Aristoteles bey seinem Grundsatze, daß alle Veränderung oder Bewegung, welche in der Zeit geschiehet, in etwas Unveränderlichem, Unbeweglichem, Substanziellem gegründet seyn müsse, (το πρωτον κινουν ακινητον), diesen Gedanken gehabt habe; Phys. VIII. 1, 6.

§. 815.

Die Zeit wird gemessen durch die Vergleichung zweyer Reihen aufeinander folgender Veränderungen.

§. 816.

Man kann von der Zeit sagen, daß sie unendlich ist — in dem Umfange und in den Theilen; in dem Sinne, in welchem man es sagt von Ausdähnung und Raum; (Anm. z. 765. §.)

---

## Anderer Abschnitt.

## Ueber den wirklichen Grund unserer Begriffe von der Verbindung der Dinge in das Ganze einer Welt.

§. 817.

Dieser Abschnitt verhandelt die ihm vorgelegte Aufgabe (725, 726) in drey Untersuchungen; deren Gegenstand bestimmt werden kann durch folgende drey Fragen: 1) Angenommen (774), daß die Welt eine Zusammensetzung von Substanzen ist: von welcher Art ist die Verknüpfung in der sie mit einander stehen? 2) Haben wir einen statthaften Begriff von ursachlicher Verbindung in der Welt?

3) Wiefern ist einerseits die Abhängigkeit der Accidenzen von den Substanzen, und andererseits die Abhängigkeit der Substanzen von einander und ihr gegenseitiger ursachlicher Einfluß, nothwendig bestimmt? — Deutlich ist die Beziehung der Ueberschriften der drey folgenden Lehren auf diese drey Fragen.

---

## I.

## Drey Hypothesen von der Verknüpfung der Substanzen in das Ganze einer Welt.

### §. 818.

In Verknüpfung oder Zusammenhang sind Dinge mit einander, wenn in dem einen etwas ist, was erkannt werden kann aus dem andern. Nun ist das, was erkannt wird aus einem andern, die Folge (675), und das, woraus etwas erkannt wird, der Grund (674): folglich sind Dinge mit einander verknüpft, wenn sie sich verhalten wie Grund und Folge (674, 675).

### §. 819.

Wenn zwey Dinge mit einander verknüpft sind (818): so ist entweder nur in dem einen ein Grund,

und nur in dem andern eine Folge; oder in beyden ist wechselseitig ein Grund und eine Folge. Demnach ist die Verknüpfung entweder einseitig oder wechselseitig.

§. 820.

Die Verknüpfung unter Dingen ist entweder eine wirkliche, ursachliche (s. §. 839), oder ein scheinbare, idealische. Bey jener ist etwas von dem einen gegründet in einer Thätigkeit des andern: bey dieser ist es eine dritte Ursache, welche die Veränderungen des einen bestimmt nach den Veränderungen des andern; entweder durch gegenwärtige Zwischenwirkung, oder durch vorhergeordnete Verhältnisse.

§. 821.

Die Verknüpfung sey wirklich oder idealisch (820): so denken wir sie als ein Verhältniß der Dinge in der Zeit (803), und diesemnach entweder als Zugleichseyn, oder als Aufeinanderfolge; (nexus simultaneus und successiuus).

§. 822.

Dinge sind in Verknüpfung des Zugleichseyns (821): 1) wiefern in jedem Dinge, welches mit andern zugleich ist, etwas enthalten ist, entweder in seiner Beschaffenheit, oder in seiner Größe, was erkannt werden kann aus dem andern damit ver-

knüpften; 2) wiefern jedes Ding, durch die mit ihm verknüpften, eingeschränkt in eigens Verhältnisse und bestimmt wird zu einer eigenen Art des Seyns oder Wirkens.

§. 823.

Aufeinanderfolgende Dinge sind miteinander verknüpft (821); wiefern das eine den wirklichen, oder idealischen (820) Grund enthält, 1) von dem Entstehen, 2) von der Zeit des andern.

§. 824.

In Verknüpfung des Zugleichseyns werden gedacht die Substanzen des Weltall, und die in jedem gedenklichen Zeitpunkte von denselben ausfließenden Accidenzen: in Verknüpfung der Aufeinanderfolge stehen die Accidenzen, welche nicht zugleich sind.

Durch die Verknüpfung des Zugleichseyns, bekommt jedes Ding, wie Baumgarten sich ausdrückt, seine Stellung und durch die Verknüpfung der Aufeinanderfolge, sein Alter; Metaph. §. 197.

§. 825.

Die Verknüpfung zugleich seyender Dinge (822) kann wechselseitig, die Verknüpfung aufeinanderfolgender (823) nur einseitig seyn (819).

§. 826.

Die Verknüpfung wirklicher Dinge sey ursachlich, oder idealisch (820): so sind alle Dinge, wel-

che miteinander verknüpft sind, auf die eine, oder andere Weise, ein einiges Ganzes.

§. 827.

Mehr denn eine Verknüpfung wirklicher Dinge, im Zugleichseyn und in der Aufeinanderfolge, ist nicht möglich. Demnach denken wir die gesammten Substanzen und Accidenzen des Weltall (817) als ein Ganzes.

§. 828.

Wer, so wie Wolf, unter einer Welt nichts anders verstehet, als eine Reihe von wirklichen Dingen, die zugleich sind, und aufeinander folgen: der sagt richtig: es ist nicht mehr denn eine Welt möglich; (827).

Cosmol. general. §. 48.

---

§. 829.

Man hat über die Art der Verknüpfung der Substanzen in das Ganze einer Welt (817) drey Hypothesen; (830—832).

§. 830.

1. Die Hypothese des physischen Einflusses setzt voraus unter den Substanzen eine wirkliche ursachliche Verknüpfung (820), und also Gemeinschaft (653) im eigentlichsten Verstande.

§. 831.

2. Die Hypothese der gelegentlichen Ursachen gehet aus von der durch den Dualismus sich offenbarenden Unmöglichkeit einer wirklichen Gemeinschaft zwischen geistigen und materiellen, d. h. nicht ausgedähnten und ausgedähnten Dingen (750): und endigt mit dem Satze, daß die Gottheit auf Veranlassung der Veränderungen der Materie, die angemessenen Vorstellungen erwecke in den Seelen; und auf Veranlassung der Vorstellungen, welche in den Seelen entstehen, hervorbringe die angemessenen Veränderungen in der Materie.

§. 832.

3. Die Hypothese der vorherbestimmten Harmonie leugnet alle wirkliche Verknüpfung (820); nicht allein zwischen geistigen und materiellen Substanzen, sondern zwischen Substanzen überhaupt; und erklärt den Schein ihrer Gemeinschaft aus einer vorher gewählten Anordnung des höchsten Wesens, in folgenden Lehrsätzen.

1) Es ist unmöglich, daß aus einer Substanz, sofern darunter verstanden wird eine Vorstellkraft und mithin ein Wesen, dessen ganzes Wirken beschlossen bleibt in seinem Innern (s. §. 835), Thätigkeiten, Accidenzen, übergehen in eine andere.

2) Die Cartesianische Mittelwirkung der Gottheit erklärt die Natur aus Wundern.

3) Demnach bleibt nichts übrig, als eine von der Gottheit vorherbestimmte Harmonie der Substanzen, und besonders der Seelen und Körper; vermöge welcher alle Veränderungen der Substanzen so aufeinander folgen, wie sie folgen würden, wenn eine wirkliche physische Gemeinschaft unter ihnen wäre; und wie sie die Gottheit vorher bestimmen konnte, mit Festsetzung solcher Regeln, in denen eine wirkliche Kausalverbindung gegründet seyn müßte: und bey der genauesten Vorherwissenheit aller Veränderungen, die, bey einem wirklichen physischen Einfluß, in den Substanzen erfolgen würden.

4) Die vorherbestimmte Harmonie ändert nicht die Gesetze der Verbindung der Substanzen, sondern nur die Weise dieser Verbindung.

5) Nach dem System des physischen Einflusses werden die Seelen allaugenblicklich verändert von den Körpern, und die Körper allaugenblicklich von den Seelen; so auch ein Theil der Materie von dem andern; überhaupt eine Monade von der andern, und endlich eine jede Monade von allen Monaden der ganzen Welt.

6) Darf man die, in den Seelen sowohl, als in den übrigen Monaden, durch wirkliche Einwirkung verursachten Veränderungen, Vorstellungen nennen: so kann man, auch in dem System des physischen Einflusses, sagen: jede Seele stellt die Veränderungen des ihr beygesellten Körpers; jeder thierische Körper stellt durch die gesammten Wirkungen seiner Monaden die Veränderungen vor der zunächst in ihn wirkenden, dann aber überhaupt aller Monaden der ganzen Welt.

7) Nach dem System der Harmonie sagt man: Jede Seele stellt sich vor die Monaden des ihr beygesellten Körpers, und dann überhaupt alle Monaden der ganzen Welt; nicht durch ursachliche Einwirkung des Körpers, sondern kraft der ihr von Gott eingepflanzten Anlage, die Vorstellungen von den wirklichen Außendingen in sich selbst hervorzubringen; so, wie sie in der Wirklichkeit nach einander folgen, und so wie die Vorstellung davon angemessen ist theils dem ursprünglichen Maaß ihrer Kräfte, theils der Bestimmung ihres Daseyns. Und so analogisch das übrige.

8) In dem System des physischen Einflusses wären die Weltvorstellungen der schlafenden Monaden (762, 6) allesammt dunkel; und diejenigen sind

die allerdunkelsten, welche aus der Einwirkung der allerentferntesten Monaden entstehen. Unter den Weltvorstellungen wachender Monaden, der Seelen (762, 8) sind die deutlichsten, welche durch die Einwirkung des beygesellten Körpers hervorgebracht werden; und die Deutlichkeit nimmt ab, wie das Verhältniß der Entfernung der Welt von diesem Körper.

9) In dem System der Harmonie sind die Grade der Deutlichkeit von der Gottheit bestimmt; einer jeden Monade nach ihrer Stellung in der Welt, nach dem ursprünglichen Maaße ihrer Vorstellkraft, und nach der Bestimmung ihres Daseyns — durch solche Regeln, wie sie bey einem physischen Einflusse seyn würden.

10) In beyden Systemen ist jede Monade ein Spiegel der ganzen Welt, der das Entfernte dunkler vorstellt, als das Nähere. In dem System des physischen Einflusses entstehen die Vorstellungen, aus der Welt, als aus dem Gegenstande: in der Harmonie entstehen sie aus der vorbildenden Kraft der Monaden; jedoch so, daß sie der Beschaffenheit des Gegenstandes, oder vielmehr den Verhältnissen jeder Monade zu dem Gegenstande, gemäß sind, wie sie es in einem physischen Einflusse seyn würden.

§. 833.

Die Hypothese des physischen Einflusses (830) ist schlechterdings unmöglich in dem Dualismus (758, N. 4.); weil er das Wesen der Materie in der Ausdähnung, und das Wesen der Seelen in der Unkörperlichkeit setzt. Der allgemeine Materialismus hebt die Schwierigkeit durch eine Hypothese, welche unmöglich ist in Beziehung auf die Natur der geistigen Wesen. Die Monadologie (762, N. 2.) hebt auf die Ungleichartigkeit zwischen Seelen und Körpern, vermehrt aber die Schwierigkeit einer wirklichen Gemeinschaft zwischen Substanzen, deren ganzes Wirken beschlossen bleibt in dem Innern ihrer Vorstellkraft (832, 1.)

Sinnlich genug war die Erklärung, welche die Scholastiker von dem physischen Einflusse, durch ihre sogenannten species visibiles, gaben; die sie, in andern Beziehungen, auch intelligibiles und intentionales nannten. Die Nominalisten, (s. die Anm. z. 420. §.) nahmen jedoch diese Hypothese nicht an. Viel Aehnlichkeit damit haben die εἴδωλα des **Demokrit** (s. d. Anm. z. 240. §.) Wer die Streitigkeiten der Scholastiker über diese species kennen lernen will, der findet sie ausführlich in Zabarellae Lib. de Sp. intelligib. p. 979. seqq. welches sich in dem Werke de Reb. Natural. befindet; vergl. de Visu l. 6. ibid. p. 870. Eben darauf kommt es auch mit den poris des **Empedokles** hinaus, welche er, nach dem Berichte des **Aristoteles**, (de Generat. I. 8.) in den Atomen annahm, um das Wirken und Leiden und

überhaupt die gegenseitige Gemeinschaft derselben zu erklären; vergl. Plato in Menone, Tom. II. p. 76. — Eine eigene Hypothese von dem physischen Einflusse machte der P. Tournemine, auf Veranlassung der vorherbestimmten Harmonie; s. Bülfinger de Harm. praestabil. p. 45. seqq. Van der Kemp, ein neuer metaphysischer Schriftsteller, trägt in seinem Parmenides Cap. 4. S. 172. ff. einem Buche, welches ein ganz unerhörtes, aber äußerst verworrenes und unverständliches System der Metaphysik enthält, unter andern auch eine neue Theorie des physischen Einflusses vor; in der mir weiter nichts klar ist, als dieser Gedanke: ein Wesen wirkt in das andere, heißt eigentlich nichts anders, als es hindert dasselbe in der Thätigkeit, auf welche es eben gerichtet war; Wirken heißt die Thätigkeit eines andern Dinges hindern; und Leiden heißt in seiner Thätigkeit durch ein anderes Ding bestimmt werden. Die Theologiam dunatoscopicam dieses Schriftstellers, auf welche er sich allenthalben beziehet, habe ich nie gesehen.

## §. 834.

**Das System der gelegentlichen Ursachen (831), setzt Wunder an die Stelle natürlicher Ursachen, und kann zufälliger Weise hinführen bald zum Spinozismus, bald zur Schwärmerey.**

Descartes leugnete von dem physischen Einfluß eigentlich nur soviel, daß die Seelen die Quantität der materiellen Bewegung, welche seiner Physik nach immer dieselbe bleibet, bestimmen können. Die Richtung der Bewegung gestehet er den Seelen zu; wenigstens leugnet er ihre Einwirkung in die Körper nicht ausdrücklich; Princ. Phil. P. II. §. 36. Epp. Vol. I. Ep. 30. Darum heißt sein System das Sy-

stem der Assistenz. Von daher nahmen la Forge und Malebranche Anlaß, die Gemeinschaft der Seele und des Körpers, aus der Zwischenwirkung der Gottheit zu erklären: und das ist eigentlich das System der causarum occasionalium; s. de la Forge de Mente humana. C. 14. Malebranche l. c. P. II. 6. 7. Regis Cours de Philosoph. T. I. p. 123. seqq. Bülfinger de Harm. praestabil. p. 73. seqq.

## §. 835.

Das System der vorherbestimmten Harmonie (832) hat wider sich: 1) die innere Empfindung, 2) den Vorwurf des Uebernatürlichen, 3) in Rücksicht auf die Seelenlehre, die Unbegreiflichkeit des schnellen Uebergangs von einem Zustande, zu einem andern ganz entgegengesetzten. Die letzte Einwendung wird gemildert durch Leibnitzens Lehre von den dunkeln Vorstellungen.

Bülfinger l. c. Bayle Art. Rorarius. Von Leibnitzen selbst gehören hieher vielerley Schriften, welche Opp. Tom. I. P. II. zu suchen sind. Den Hauptsatz, daß der Uebergang einer Thätigkeit aus einem Wesen in andere, schlechterdings unmöglich sey, hat Leibnitz nirgends recht ernsthaft und streng bewiesen: er folgt aber aus dem Begriffe Vorstellkraft, den er bey seinen Monaden zum Grunde legt; (832, N. 1. 833. Kants Cr. d. r. V. S. 351.) Mendelssohn äußert in seinen Phil. Schr. I. Th. 1. 2. Gespr. daß Leibnitz die Idee der vorherbestimmten Harmonie vom Spinoza entlehnt haben konnte. Allerdings ist in Spinozens System keine ursachliche Gemeinschaft, weil nur ein einziges wirkendes Wesen auge-

nommen wird: folglich ist es nur ein Zusammenseyn von Thätigkeiten, mit dem Schein einer wirklichen Verknüpfung. Allein der Hauptgedanke der vorherbestimmten Harmonie bestehet doch in der Vorherbestimmung. Und davon kann ich bey dem Spinoza keine Spuhr entdecken; aller Anweisung ungeachtet, welche Jakobi giebt; der über die vorherbestimmte Harmonie sonst so viel Interessantes sagt in seinem Dav. Hume S. 163 ff. und vornehmlich in der Lehre des Spinoza (Beyl. IV.) Jedoch so weit, als jezt Jakobi, dähnte auch Mendelssohn die Analogie der Leibnitzischen Hypothese mit Spinozens Lehrsätzen gar nicht aus. Um so weniger kann man also daraus folgern, daß Mendelssohn den Spinozismus nicht verstanden, oder wie Herr Pr. Heydenreich sich ausdrückt, daß er ihn nur aus den Kompendien gekannt und dabey vorsätzlich den wahren Gesichtspunkt desselben, verrückt habe. Auf jeden Fall hat die Harmonie mit dem Spinozismus (so wie auch mit dem System der Cartesianer) dieses gemein, daß sie die Wirkungen, auch der geistigen Wesen, in einer unmittelbarer Abhängigkeit von dem höchsten Wesen darstellt, oder vielmehr den Ausdrücken nach darzustellen scheint, als etwan in dem System des physischen Einflusses geschiehet. Und in so weit ist auch diese Aehnlichkeit nicht allein von Mendelssohnen, oder etwa von dem verfolgerischen Lange, sondern auch von andern bemerkt worden. Schon zu Leibnitzens Zeiten scheint man sie bemerkt zu haben, wie man aus einem Antwortschreiben von Leibnitzen an Bourguet, seinen großen Verehrer, schließen kann. Denn obgleich da nur der Monaden Erwähnung geschieht: so muß doch Bourguet den Vorwurf des Spinozismus, den er Leibnitzen in dem hier beantworteten Briefe gemacht hatte, nothwendig von der Harmonie der Monaden verstanden haben; weil Monadologie

ohne Harmonie auf den Spinozismus gar keine mögliche Beziehung hat. Wenn im übrigen Herr Pr. Heydenreich die Unaufmerksamkeit, ja sogar die Unredlichkeit der neuen Leibnitzianer darüber schilt, daß von ihnen zu unsern Zeiten keiner (S. 96) diesen Vorwurf des Plagiats gerügt, daß man lieber dem lebenden berühmten Mendelssohn nachgebetet, als Leibnitzen vertheidigt habe: so ist mir kein Leibnitzianer bekannt, der Mendelssohnen zu Gefallen die vorher bestimmte Harmonie aus dem Spinoza hergeleitet hätte. Ich selbst habe Mendelssohnen hierinnen geradezu widersprochen (Anm. z. 992. §. Ausg. v. 1784) vergl. Böhmii Metaph. §. 635. Not.

§. 836.

Keine dieser drey Hypothesen hat Vorzüge in Ansehung der Lehren von Freyheit, Sittlichkeit, Zurechnung und Vorsehung.

Wolfii Psychol. rat. §. 544. 545.

---

## II.

## Ueber die Realität der Begriffe, Ursache, Wirkung und Gemeinschaft.

§. 837.

In dieser Lehre wird 1) erzählt die empirische Geschichte dieser Begriffe; 2) untersucht derselben Natur und Ursprung; 3) geprüft ihre Gültigkeit.

§. 838.

I. Anlangend die empirische Geschichte dieser Begriffe (837): so denke ich mir, mittelst der Voraussetzung, daß es Substanzen giebt (774), und daß eine zahlenlose Vielheit derselben mit einander verbunden die Welt ausmacht (817, 827), die Substanzen als Kräfte; welche, eben wiefern sie Kräfte sind, ein reales Prinzip der Kausalität enthalten und Accidenzen wirklich werden lassen; theils in sich selbst, theils, unmittelbar, oder mittelbar, in andern.

§. 839.

Dieser Denkart gemäß (838) nehme ich also an: 1) daß die Accidenzen oder Thätigkeiten und Zustände, welche in der materiellen und geistigen Welt erscheinen, abhängen von den Substanzen, in denen sie vorkommen und durch sie bestimmt werden; 2) daß die Thätigkeiten aller Substanzen in der Welt, mehr, oder weniger, mittelbar, oder unmittelbar abhängen von den Thätigkeiten anderer, und durch sie bestimmt werden. In der ersten Rücksicht denke ich überhaupt Ursache und Wirkung (653); in der andern insbesondere Gemeinschaft.

§. 840.

Ich kann mir kein Wirklichwerden denken von Substanzen, sondern nur von Accidenzen: Demnach sind alle Wirkungen, in meiner Vorstellungsart, Accidenzen.

§. 841.

Ich kann mir das, was das Wirklichwerden eines andern Dinges bestimmt, nur denken als Substanz: demnach ist alles, was Ursache heißt, in meiner Vorstellungsart, Substanz.

§. 842.

Wenn ich mir denke, daß eine Substanz jetzt ein Accidenz hervorbringt und also dessen Wirklichwerden bestimmt: so denke ich mir die Substanz als Kraft (838), und als solche in Thätigkeit. Die Thätigkeit denke ich mir als einen Nisus, und die Kraft als das, worinn der Nisus sey; mithin überhaupt die Kraft, als das beharrende, reale Prinzip der Kausalität.

§. 843.

Diesen Begriffen Ursache, Kraft, Wirkung, Gemeinschaft hängen in meiner Vorstellungsart an die Bestimmungen von Raum und Zeit (655): d. h. ich denke mir die verursachende Thätigkeit wie eine Bewegung der Kraft im Raume, und wie etwas der Wirkung Vorangehendes; die Wirkung wie

eine passive Bewegung im Raume, und wie etwas der Ursache Nachfolgendes; und die ursachliche Gemeinschaft der Substanzen wie aktive und passive Berührung, welche theils gleichzeitig sey, theils aufeinander folgend.

§. 844.

Abhängig von diesen Begriffen (843) nehme ich an zwey empirische Grundsätze: Alles was geschieht hat eine Ursache: Alle Substanzen sind mit einander in dem Verhältniß einer wechselseitigen Gemeinschaft.

§. 845.

II. Die innere Natur und der Ursprung dieser Begriffe sind bey weitem nicht erschöpft durch die Vorstellungsart der Zeit *): denn es liegt mehr in der Ursache, als das Vorangehen, mehr in der Wirkung, als das Nachfolgen, und mehr in der Gemeinschaft, als das Zugleichseyn. Ueberdem hängt ihnen die Vorstellungsart des Raumes nicht minder an, als die Vorstellungsart der Zeit (843).

*) Dies ist in dem Kantischen System auch eine von den ganz willkührlichen Behauptungen. Wer denkt bey Kausalität weiter nichts als Aufeinanderfolge? Wäre das: wie dächten wir so viel aufeinander folgende Dinge, ohne Kausalverhältniß? Was soll das heißen, nach einer Regel aufeinander folgen? Findet Kant das Prädikat Kraft nicht in der Kategorie Ursache; findet er nach Abzug der Zeitbestimmung

weiter nichts darinn, als so etwas, woraus sich auf das Daseyn eines andern schließen läßt, ohne nun noch unterscheiden zu können, ob es Ursache oder Wirkung sey, (Cr. d. r V. S. 301): so ist das eine Eigenheit seiner Denkart, die ihn aber doch nicht berechtigt, sie für die allein wahre und allgemeingültige Denkart aller Menschen zu erklären. Ist denn die Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache, auf welche nicht allein Wolf (Ontol. §. 881), sondern auch neuerlich Tetens, bey der Bestimmung dieser Begriffe dringt, gar nichts? oder etwa bloß logische Abhängigkeit einer Vorstellung von der andern? Und wenn das nun auch wäre: so gehörte es doch in die Kategrie; welche nicht durch das bloße antecedere, sondern durch das efficienter antecedere bestimmt werden muß. Cic. de Fato C. 15. 16. Im übrigen leugne ich nicht, daß man sinnlicher Weise U. u. W. ohne Zeit nicht denken könne. Herr Jakobi (Dav. Hume, S. 94 ff.) will jedoch die Wirkung mit der Ursache gleichzeitig machen.

## §. 846.

Wesentlich gehört zu dem Begriffe Ursach das Prädikat der Kraft, durch deren Nisus ein Wirklichwerden geschehe; und zu dem Begriffe Wirkung das Wirklichwerden, durch den Nisus der Kraft bestimmt, und mithin reale Abhängigkeit von der Ursache. Die Anwendung auf den Begriff Gemeinschaft (839) ist leicht.

## §. 847.

Wenn gefragt wird nach dem Objekte dieses also dargestellten Begriffes Ursache, und nament-

lich des demselben zustehenden Prädikates Kraft (846): so ist alles, was ich in meinem Vorstellungsvermögen entdecke, 1) das Gefühl meiner eigenen Kraft *) und des Nisus, dessen ich mir in derselben bewußt bin bey meinen thätigen Seelenwirkungen; 2) das Gefühl des Widerstandes, den ich erfahre, indem die Außendinge auf mich wirken.

*) Hierüber s. vorzüglich Reimarus Gr. der Erk. §. 25.

§. 848.

Kann bewiesen werden, daß diese beyden Gefühle das nicht wirklich enthalten, was sie anzeigen (847): so kann bewiesen werden, daß es allen jenen Begriffen an Objekten fehlt, und daß sie nichts weiter sind als Vorstellungsarten.

Aber dieser Beweis ist gewiß eben so schwer, als der, daß sie ein Objekt haben. Zum wenigsten muß man doch das Daseyn des Begriffes Kraft zugestehen. Was außer dem Begriffe liegt: wer vermag das anzugeben? aber auch dieses kann nicht bewiesen werden, daß nichts außer demselben liegt.

§. 849.

Aus den obigen Lehren (661, ff.) erhellet, in welchem Sinne man sagen könne, daß sie, nebst den ihnen anhangenden Bestimmungen von Raum und Zeit, angebohrne, reine, nicht durch die Er-

fahrung erzeugte Grundbegriffe des Verstandes sind. Denn sey auch in der Welt Ursache, Wirkung und Gemeinschaft etwas in Dingen an sich: hätte das Vorstellungsvermögen nicht, vor aller Erfahrung, die Fähigkeit die Vorstellungen davon zu bilden: so würden die Vorstellungen davon durch bloße Eindrücke nicht entstehen können. Mithin müssen in dem Vorstellungsvermögen die Fähigkeiten oder die Formen zu diesen Begriffen und in sofern die Begriffe selbst, vor aller Erfahrung bewußtlos vorhanden seyn.

§. 850.

Wie diese Begriffe allein durch Ideenverbindung und Gewohnheit entstehen könnten *): das ist unbegreiflich, sowohl in Ansehung des Selbstgefühls von Wirken, als auch desjenigen Wirkens, welches ich in den Außendingen zu empfinden vermeine: 1) weil ich in beyden Fällen, bey dem Entstehen der Wirkung aus der Ursache, einen erzeugenden Nisus einer Kraft und also vielmehr denke, als verbundene Vorstellungen; 2) weil ich viele Vorstellungen verbunden denke, auch von Welterscheinungen, bloß gedächtnißmäßig, ohne ihre Objekte zu denken in ursachlicher Verbindung; und in allen diesen Fällen mir auch eingestehe, daß ich die ursachliche Verbindung der Objekte nicht

begreife, sondern die Erscheinungen als bloß in der Zeit verbunden ansehen.

*) Humens bekannte Meinung. Wenn Herr Tetens IV. 4. I. Th. S. 318) gegen Humen einwendet, daß wir in vielen Fällen mit Bewußtseyn gedachte Kausalbegriffe äußerten, welche früher wären als Erfahrung, und folglich auch früher als Ideenverbindung: so kann ich ihm nicht beystimmen. Denn es kommt doch selbst in den Beyspielen, welche er anführt, immer auf Erwartung ähnlicher Fälle hinaus; wobey also vorgängige Erfahrung zum Grunde liegt. Was eben dieser Metaphysiker von dem Begreifen der Wirkung aus der Ursache sagt: das möchte doch vielleicht auch nur bloß logisch erklärt werden können.

§. 851.

Jedoch wäre es möglich und, psychologisch, nicht unerklärbar, daß das Gefühl von ursächlicher Kraft und vom nothwendigen Erfolg, welches wir bey der Ableitung der Wirkung aus der Ursache wahrnehmen, vielleicht nichts anders sey, als das Gefühl unsrer eigenen Vorstellungskraft, welche uns von dem Gedanken der Ursache zu dem darinn liegenden und damit verbundenen Gedanken der Wirkung unwiderstehlich hinziehe. Da dieses jedoch bey bloß gedächtnißmäßigen Verbindungen ebenfalls geschiehet: so muß der Begriff noch einen andern Grund haben außer der Ideenverbindung.

§. 852.

Sey auch in meinem Vorstellungsvermögen

ursprünglich enthalten die Form dieser Begriffe (849): wenn in den unbekannten Dingen an sich gar nichts ist, was denselben entspricht; d. h. nichts was sie weckt und ihre Anwendung bestimmt: so ist kein Grund da, warum ich sie so anwende, wie ich thue; warum ich jetzt Ursache denke und dann Wirkung. In sofern bin ich berechtigt anzunehmen, daß sie einen Gegenstand haben außerhalb meinem Verstande (667).

§. 853.

Wenn ich die Begriffe U. W. u. G. mittelst der Absonderung transzendental mache (658): so entstehen die Ideen einer übersinnlichen Kausalverbindung, welche, als eine solche, keine Objekte haben kann in der sinnlichen Erfahrung. Die Vernunft setzt aber dabey voraus eine nicht sinnliche Erfahrung; (659, 701).

Von den wirkenden Ursachen werden folgende Arten in den Schulen namhaft gemacht: causa proxima, remota, principalis, instrumentalis, solitaria, socia, subordinata, materialis, formalis, physica, finalis.

§. 854.

II. Anlangend die Gültigkeit dieser Begriffe, und die damit zusammenhangende Nothwendigkeit derselben (837): so kann die Frage seyn von der empirischen und von der transzendentalen.

§. 855.

Empirische Gültigkeit (854) haben sie: 1) soviel als sie in den unbekannten Dingen an sich Objektifität haben; 2) soviel aus den Grundlagen, welche das Vorstellungsvermögen zu diesen Begriffen enthält, Befugniß entsteht, sie auf Gegenstände der Erfahrung zu beziehen; (Anm. z. 699 §.)

§. 856.

Transzendentale Gültigkeit (854) haben sie ganz auf die Art, wie die Ideen von Dingen an sich oder Substanzen: alle Einwendungen, w hier die dogmatische Kritik den Systemen entgegensetzt, und alle Bescheide, welche die skeptische sich selbst giebt, sind in Ansehung der objektifen Gültigkeit ganz dieselbigen (774).

§. 857.

Indem also nicht allein sinnliche Erfahrung nicht möglich ist ohne Verknüpfung der Erscheinungen in R. u. Z. mittelst der Begriffe U W. u. G. sondern auch die Vernunft nicht bestehen kann ohne transzendentale Anwendung dieser Begriffe auf nicht sinnliche Erfahrung (701): so — denke oder erkenne ich — 1) daß alles was geschieht eine Ursache hat; nicht allein so, daß jeder Erscheinung eine andere vorangehe; sondern auch so, daß über-

halb der Erscheinungswelt jedem Accidenz eine Kraft zum Grunde liege, als ein reales Prinzip der Kausalität; 2) daß alle Substanzen mit einander in Gemeinschaft sind: nicht allein so, daß die sinnlich wahrgenommenen Dinge sich gegenseitig ihre Stellen im Raume bestimmen; sondern auch so, daß überhalb der Erscheinungswelt die Kräfte aller Weltsubstanzen in einander wirken und durch Kausalität Accidenzen in einander hervorbringen.

§. 858.

Wenn die dogmatische Kritik (695) die transzendentale Anwendung der Grundsätze von Ursache und Gemeinschaft verbietet: so bedenkt sie nicht, 1) daß die anempfohlne Einschränkung auf sinnliche Erfahrung, nicht weniger als die transzendentale Anwendung, ausgesetzt ist dem Zweifel wegen der objektifen Realität; 2) daß das, wodurch allein Vernunft möglich ist, der menschlichen Denkart und Ueberzeuguug nicht weniger annehmungswerth seyn muß, als das, was allein Erfahrung möglich macht *); 3) daß die Streitigkeiten über die objektife Gültigkeit — transzendentaler Ideen, und sinnlicher Begriffe — gleich endlos und gleich unnütz sind: weil eine Vorstellung gegen ihr Objekt halten in beyden Denkarten nichts anders heißen kann, als Vorstellungen gegen Vorstellungen hal-

ten; daß mithin 4) die übersinnlichen Ideen von U. W. u. G. sofern objektive Realität haben, als es unserer Denkart natürlich und unvermeidlich ist, sie auf etwas Wirkliches zu beziehen; (699, 701).

*) Erfahrung, sagt die kritische Philosophie, ist wirklich, also muß sie möglich seyn: nun aber ist sie nicht anders möglich, als durch die (sinnliche, zeitmäßige) Vorstellungsart von U. u. W.: mithin hat diese Vorstellungsart objektive Gültigkeit; d. h. ich bin berechtigt die Kategorie Ursache auf Gegenstände der Erfahrung anzuwenden. Warum kann ich aber nicht gleichermaßen so schließen? Vernunft ist wirklich: also muß sie möglich seyn: nun aber ist die Vernunft nicht möglich ohne die transzendentale Idee von U. u. W. also hat diese Idee objektive Gültigkeit; d. h. ich bin berechtigt die Kategorie Ursache auf Gegenstände der (obwohl nicht sinnlichen, jedoch gedenkbaren) Erfahrung anzuwenden. Und was ist denn selbst Kants ganze Analytik anders, als eine Ableitung der Vorstellungen und Grundsätze aus lauter übersinnlichen Quellen? Denn das, was er Gemüth nennt, sey nun Einheit des Bewußtseyns, oder ein Ding an sich: so ist es doch auf alle Weise etwas Uebersinnliches; und doch stellt er es, so zwanghaft er sich auch dieses Ausdrucks enthält, als die Ursache dar, welche diese Vorstellungsarten als ihre Wirkungen hervorbringe. Auch hierüber ist in dem Aenesidemus viel Treffendes gesagt; S. 137 ff.

## §. 859.

Erst dann, nachdem man die Begriffe Ursache und Wirkung, vermittelst der Absonderung, ihres ganzen Inhalts entledigt hat, sind sie die bloß for-

malen, logischen Begriffe Grund und Folge (660). Daß sie so als leere Kategorien in dem Verstande liegen, ist eine willkührlich angenommene Hypothese.

§. 860.

Jedoch erhellet aus der Vergleichung der formalen Begriffe, Grund und Folge, (359) mit den materialen, Ursache und Wirkung, daß für den Verstand das Geschehene als Begriff, nicht denkbar sey ohne Ursache, und umgekehrt. Denn alles Gedenkbare hat einen Grund (674). Nun aber ist das, was in Ansehung der Wirklichkeit Ursache heißt, in dem Verstande der Grund. Also ist ein Geschehenes ohne Ursache ein Begriff ohne logischen Grund. Und wenn irgend eine Wirkung nicht nothwendig bestimmt ist durch ihre Ursache: so ist ein Begriff nicht nothwendig bestimmt durch seinen Grund; und wenn schon der Grund gesetzt ist, so kann doch das Gegründete nicht gesetzt seyn.

Ueber den streitigen Begriff von U. u. W. muß man außer den öfters angeführten Werken von Humen und Kanten und von des letztern Nachfolgern, vorzüglich nachlesen Tetens Vers. I. B IV. 4. Feders Abh. über K. u. Caussalität. Rehbergs Verh. der Met. S. 93. ff. Reimarus Gr. d. Erk. §. 23, ff. Flatts Fragm. Beyträge. Schulze (G. E.) Grundriß d. ph. Wiss. §. VII. Aenesidemus S. 108 ff. Auch gehören hieher verschiedene Aufs-

sätze in Eberhards Mag. und vornehmlich in den Neuen verm Schr. — Für die Subjektivität erkläret sich auch hier Maimon; transzend. Ph. S. 219 ff.

## III.

## Anwendung der Begriffe von Kausalität auf das System des Determinismus.

### §. 861.

Das System des Determinismus unterwirft dem Grundsatz: alles was geschieht hat eine bestimmende Ursache, und jede Ursache eine bestimmte Folge, sowohl die Thätigkeiten der Weltsubstanzen, als auch überhaupt den ganzen Weltlauf, folgendermaßen:

1) Wenn in einer verknüpften Substanz gesetzt wird 1) das System ihrer ursprünglichen Eigenschaften oder unveränderlichen Bestimmungen, 2) die durch vorherige Veränderungen entstandenen Eigenschaften und Fertigkeiten, 3) eine gegenwärtige Einwirkung, oder ein gegenwärtiger Zustand: so wird auch gesetzt die Wirkung so nothwendig, als mit Setzung des Grundes, das Gegründete (829).

2) Jeder gegenwärtige Zustand des ganzen Inbe-

griffs aller Substanzen, und also der ganzen Welt, enthält einestheils den bestimmenden Grund und die nothwendige Ursache aller künftigen Zustände; und ist anderntheils die mittelbare Folge oder Wirkung aller vergangenen. Denn in jedem gegenwärtigen Zustande der Welt sind völlig bestimmt und vorhanden, 1) die unveränderlichen Eigenschaften oder Bestimmungen aller Substanzen, 2) die durch vorige Veränderungen in ihnen entstandenen Eigenschaften und Fertigkeiten, 3) die Einwirkungen, welche sie gegenwärtig von einander empfangen. Nun aber bestimmt dieses Dreyes die Thätigkeit jeder einzelnen Substanz; folglich, wenn es in allen Substanzen gesetzt wird, die jedesmalige Thätigkeit aller; folglich, weil jeder gegenwärtige Zustand des ganzen Weltall nichts anders ist, als die Thätigkeit aller Substanzen insgesammt, den jedesmaligen gegenwärtigen Zustand des ganzen Weltall; diese den nächstfolgenden, u. s. w. Also ist jeder gegenwärtige Zustand der Welt der Grund, und die wirkende Ursache des jetzt folgenden Zustandes und aller künftigen Zustände; und mittelbar die Folge und Wirkung des zunächst vorhergehenden Zustandes, und aller vergangenen.

§. 862.

Dieses System widerlegt der Indeterminismus durch ein entgegengesetztes; die dogmatische Kritik (695) schränkt es ein auf die Erscheinungswelt (706); die skeptische nimmt es an, nicht als ein demonstratives System, sondern nur als die Vorstellungsart, welche dem Verstande und der Moralität des Menschen angemessener scheine, als jede andere.

Die ältesten griechischen Weltweisen hatten von Determinismus und Indeterminismus keinen Begriff. Sie glaubten, oder leugneten Vorsehung und Freyheit, je nachdem sie Theisten oder Atheisten waren; das heißt, je nachdem sie ihren Weltgeist für ein verständiges Wesen, oder für eine bloß materielle Natur hielten; ohne im übrigen auf allgemeine Grundsätze Rücksicht zu nehmen. Folglich haben die Gedanken, welche sie hin und wieder über das Schicksal äußern, für die philosophische Geschichte keine Bedeutung. Die Physik des Leucipp und Demokrit, und vornehmlich der darinnen herrschende Grundsatz von der Gleichheit der Einwirkung und Zurückwirkung, gab die erste Veranlassung zu bestimmtern Lehrsätzen von dem allgemeinen kosmischen Zusammenhange der Dinge in der Welt. Ganz metaphysisch aber, und mit genauerer Rücksicht auf die Allgemeinbegriffe Nothwendig, Zufällig, Ursache, Wirkung u. s. w. wurde diese Materie zuerst in dem Zeitalter des Chrysipp und Karneades behandelt. Es ist aber unter dem Demokritischen und Chrysippischen Determinismus dieser wesentliche Unterschied, daß in dem letztern die Kausalverbindung der Dinge von der göttlichen

Vorherbestimmung abgeleitet wird. Demungeachtet sind diese beyden Systeme, welche allerdings, so bald man nur auf die Gesetze und nicht auf den Grund der Kausalverbindung siehet, eine äußerliche Aehnlichkeit haben, von jeher mit einander verwechselt worden. So deutlich sich auch die Stoiker, welche Cicero (de Fato Cap. 18.) dem Demokrit mit Recht entgegensetzt, über die Abhängigkeit ihres nothwendigen Schicksals von der göttlichen Vorherbestimmung erklären, (Senec. de Prouid. 5. Antonin. IV. 45. Gellius l. c.): so behandeln doch ihre Gegner sie, (ap. Euseb. Praep. euang. VI. 6. 7. 8.) wie die verwegensten Fatalisten. Gnomaus (Euseb. l. c. C. 7. gegen das Ende) vergißt sich in dem Grade, daß er den Epikur gegen den Chrysipp förmlich in Schutz nimmt. Auch Plutarch findet in dem Stoischen System nichts, als blinde Nothwendigkeit; de Repp. Stoic. p. 362. seqq Opp. Vol. X. Dagegen lese man Lipsii Physiol. Stoic. Diss. 11. 12. 13. Tiedemanns System d. St. Phil. II. Th. S. 131 ff. Gurlitts Gesch. d Ph S. 81. Cicero setzt dem Demokrit, nicht allein den Heraklit, sondern auch den Aristoteles an die Seite. Ueber den Heraklit ist von den Neuern viel gestritten worden. Es kommt alles darauf an, ob sein Schutzredner, der gelehrte Olearius, befriedigend genug bewiesen hat, daß Heraklit eine Gottheit glaubte. Daraus kann nichts wider ihn gefolgert werden, daß er das Schicksal ein feuriges Wesen nennt. Dergleichen figürliche Redensarten kommen auch bey den Stoikern sehr häufig vor. Es wird im II. Hauptstück Gelegenheit seyn, das System des Heraklit näher zu betrachten. Wie aber Aristoteles mit dem Demokrit verglichen zu werden verdiene: das kann ich, wenigstens aus seinen Lehrsätzen von der Freyheit und Sittlichkeit, welche gar nicht

zweydeutig sind, nicht einsehen; obwohl in seinen physischen Lehrsätzen mancherley ist, was man, außer dem Zusammenhange betrachtet, auf den Fatalismus deuten könnte. **Leibnitz** hat schon angemerkt, daß bey dieser Stelle im **Cicero** ein Irrthum verborgen seyn müsse. — Der erste Gegner des Determinismus unter den alten Weltweisen war **Epikur**. Er verließ **Demokrits** Lehre von der Gleichheit der Einwirkung und Zurückwirkung, und dichtete zu diesem Behuf sein clinamen atomorum; indem er zugleich, um nicht von einer andern Seite in Widerspruch zu verfallen, das Axiom des **Diodor** leugnete, daß unter zweyen entgegenstehenden Sätzen der eine wahr, und der andere falsch seyn müsse. Lucret. II. Cic. de N. D. I. 8. de Fato 10. Wirklich scheint **Epikur** dabey gute Absichten für die Lehre von der Freyheit und Sittlichkeit des menschlichen Willens gehabt zu haben: so wie auch unter den Neuern viele wohldenkende, und zum Theil scharfsinnige Männer durch ähnliche Absichten verleitet worden sind, sich für den Indeterminismus zu erklären. Crousaz Examen du Pyrrhonisme, Sect. 7. Systeme de Reflexions Tom. I. p. 219. Tom. II. p. 696. Premontval Hazard sous l'Empire de la Providence; **Ebend.** Pensées sur la Liberté; **Crusius Met.** §. 83. ff. **Moral** §. 40 ff. Dariés Elem. Met. ph. pr. II. 2. p. 86. seqq (s. auch die Anm. z. 872. §.) Die gründlichste Erörterung und Vertheidigung des Determinismus, die ich neuerlich gelesen habe ist **Ulrichs Eleutheriologie**. Die theologischen Streitigkeiten über den freyen Willen, welche sich in dem fünften Jahrhunderte zwischen **Pelagius** und **Augustin** erhoben, und noch von **Erasmus** und **Luther** mit so vieler Lebhaftigkeit fortgesetzet wurden, haben mit diesen philosophischen Untersuchungen zwar einigen Zusammenhang: aber

sie sind doch im Grunde etwas ganz anders. Weil Pelagius in seiner durch das System des Origenes zubereiteten Lehre von der Selbstverdienstlichkeit der menschlichen Tugend, die Franziskaner, Arminianer, Jesuiten, Sozinianer, Skotisten, Molinisten, und mit einem Worte die meisten und mächtigsten Kirchengesellschaften, zu Anhängern hatte: so gab das in den Schulen der Scholastiker, vornehmlich der Skotisten, Anlaß zu dem Beweis der sogenannten libertatis indifferentiae; dahingegen die schwächere Parthey des Augustin, Thomas und Hieronymus, zu welcher bekanntermaßen auch Luther gehörte, mehr auf Stoische Grundsätze Rücksicht nahm. Jedoch wird von beyden Seiten mehr aus den Aussprüchen der heiligen Bücher, Conzilien, und Kirchenväter bewiesen, als aus Grundsätzen der Metaphysik.

## §. 863.

I. Der Indeterminismus (§62) gehet aus von der Voraussetzung, daß Nothwendigkeit unvereinbar sey mit Moralität; namentlich in Hinsicht auf Zurechnung und auf den moralischen Zweck der göttlichen Weltregierung: und leugnet zu diesem Behuf, daß alles, was geschieht, eine determinierende Ursache haben müsse, wenn auch nicht geleugnet werden könne die zureichende; ertheilet den vernünftigen Geistern, unter dem Namen der Freyheit, das Vermögen sich zu Handlungen selbst zu bestimmen, ohne daß sie durch irgend etwas, es sey in oder außer ihnen, dazu bestimmt werden; das Vermögen eine Wirksamkeit, selbst anzufangen,

zu richten und abzubrechen, ungeachtet durch alle innerliche und äußerliche Bedingungen weiter nichts, als die bloße Möglichkeit derselben gesetzt sey; stützt sich dabey auf das Selbstbewußtseyn einer solchen Freyheit, auf moralische Postulate von Zurechnung und Selbsttadel, auf Lehrsätze von durchaus sittlichen Endzwecken der Welt, und zugleich auf die metaphysische Behauptung, daß ohne seine solche Grundthätigkeit, welche Wirkungen selbst anfangen könne, die Weltbegebenheiten Wirkungen seyn würden ohne ein wahres Prinzip der Kausalität.

S. die in der Anm. z. 862. §. angeführten Schriften von Crusius und von andern.

§. 864.

II. Die dogmatische Kritik (862) läßt das System des Determinismus (861) in seiner ganzen Strenge, und ohne die geringste Abänderung, gelten in Ansehung der Erscheinungswelt, und tadelt den Indeterminismus, welcher dasselbe auch in dieser Rücksicht widerlege: findet aber die indeterministischen Einwürfe in Ansehung der Moralität gegründet; will, um diesen Einwürfen zu entgehen und ihre anderweitigen Meinungen von der sittlichen Welt zu behaupten, daß ein geistiges Geschöpf und namentlich das geistige Subjekt des Menschen

betrachtet werde aus einem gedoppelten Gesichtspunkte: als ein Glied der Naturwelt, und als ein Ding an sich; so daß es in jenem Verhältniß den strengsten Gesetzen der Kausalität unterworfen, in diesem aber ganz, und so wie es der Indeterminismus fodert, absolut frey sey; stellt diese absolute Freyheit vor als ein Vermögen, welches keine Erscheinung sey, obwohl Ursache von Erscheinungen, als ein Vermögen, welches Wirkungen in der Erscheinungswelt anfange, ohne daß in ihm, als Ding an sich, die Handlung selbst anfange; und findet dieses Vermögen in einer so genannten praktischen Vernunft, welche nicht nach Antrieben wirke, sondern nach Gründen, die bloß Begriffe seyen; gestehet jedoch am Ende, daß sich diese Kausalität der Vernunft nicht erkennen, folglich weder der Möglichkeit, noch der Wirklichkeit nach theoretisch beweisen lasse, indem diese Kausalität nur der Naturnothwendigkeit nicht widerspreche: und giebt nicht undeutlich zu erkennen, daß diese ganze Voraussetzung in dem Gedanken beruhe: Weil das praktische Sollen, (welches als eine von der Natur ganz verschiedene Kausalität gedacht wird), absolut freye Handlungen voraussetzt, welche durch keine natürliche Ursache bestimmt sind, und weil eben darauf die Zurechnung hinweiset; so

giebt es absolut freye Handlungen, welche von keiner natürlichen, sondern bloß vernunftmäßigen Kausalität abhängen.

Kants Cr. d. r. V. S. 560, ff. Met. d. Sitten S. 97, ff. 113, ff. Dieses Kantische Freyheitssystem ist in den so oft angeführten Schriften von Schulze, Jakob, Born u. a. m. vielfältig erklärt. Man s. auch Snells Menon S. 285, und Heydenreichs Ph. d. n. Rel. XIII. Betr. Wenn die Erklärungen, welche Schmid in der n. Ausg. der Moralphil. §. 259 260. Anm. darüber giebt, ächt Kantisch sind: so möchte dieses System von dem Determinismus wohl nicht so sehr unterschieden seyn, als man glaubt. Noch kategorischer erklärt sich über gewisse Hauptpunkte Abicht; Ph. d. Erk. S. 481, ff. Als Widerlegung der Kantischen Lehrsätze verdienen vornehmlich gelesen zu werden Flatts Beyträge, IV. Fragm. Ulrichs Eleutheriologie, §. 10—13. Eberhards Neue verm. Schr. S. 81. und in Ebend. Ph. Archiv, ein Aufsatz von Herrn Schwab.

§. 865.

III. Die skeptische Kritik (862) gestehet auch hier (709, N. 9, 10) die Wirklichkeit der vernunftmäßigen Vorstellungen, und ihr Unvermögen etwas darinnen zu ändern; und erklärt sich sonach für den Determinismus als für die natürliche Denkart der Vernunft: findet, was den Indeterminismus betrifft, nichts Haltbares in der Unterscheidung der zureichenden Ursache und der bestimmten, was die dogmatische Kritik betrifft, keinen recht ver-

ständlichen Sinn in dem gedoppelten Karakter des geistigen Subjekts, keinen tüchtigen Beweis für die Behauptung, daß demselben, als Ding an sich, Zeitbestimmung nicht zukommen könne; keinen wesentlichen Zusammenhang der Kausalität mit der Zeit; keinen stetigen Uebergang von dem praktischen Sollen zu der transzendentalen Freyheit; und in Ansehung beyder Systeme vermißt sie deutliche Bestimmung des Begriffs der absoluten Freyheit: ob sie — gedacht als Grundthätigkeit, oder als praktische Vernunft — am Ende doch wiederum eine wirkende Kraft und in sofern eben das, was der Determinismus meint, oder gar nichts Wirkendes seyn solle, indem sie doch (sey es auch ohne Zeitverhältniß) Wirkungen hervorbringt; siehet nicht ein, wie ohne absolute Freyheit die Kausalreihe ohne oberste Ursache sey; und entdeckt weniger, als alles, von Seiten der Moral das allergeringste Interesse, welches ein so gezwungenes, mit sich selbst und mit der natürlichen Denkart der Vernunft in Widerstreit stehendes System, vor dem Determinismus anempfehle; (s. d. Anm. z. 872. §.)

---

§. 866.

Wie weit der wahre Determinismus entfernt sey von dem System des Fatalismus; in Rücksicht

auf Freyheit, Sittlichkeit, Zurechnung und Schicksal: das wird gezeigt in den hier folgenden §§.

Die Einwendungen gegen den Determinismus, besonders die, welche sich auf die Moralität beziehen, sind neuerlich wiederum von Herrn Ulrich sehr gründlich widerlegt worden; s. auch die Schrift eines Ungenannten über Freyheit u. Determinismus, und Korrodi Phil. Aufsätze. Wenn man demungeachtet nicht aufhört zu schreiben, daß aller Determinismus Fatalismus sey: so wünschte ich nur, daß man bedächte, wie leicht es ist, diese Konsequenz aus jedem entgegengesetzten Systeme eben so gut herzuleiten. Mich dünkt, man könne sich für den Fatalismus nicht stärker erklären, als wenn man sagt: alle Philosophie führt unvermeidlich zum Fatalismus.

§. 867.

I. Freyheit (866), das Gegentheil des Zwanges, (nicht der Nothwendigkeit), kommt einem Wesen zu, wiefern seine Handlungen beruhen in Willkühr und Selbstthätigkeit.

§. 868.

1) Willkühr ist in einer freyen Handlung, wiefern sie metaphysisch *) zufällig ist. Zufällig aber ist alles das, dessen Möglichkeit, nicht aber Wirklichkeit, gegründet ist in dem Geschlecht oder Begriff eines Dinges (385, 389). Nun sind aber, nach dem System des Determinismus, die freyen Handlungen gegründet nicht in dem Geschlecht oder Begriffe des Menschen überhaupt; sondern in den be-

sondern Eigenschaften, Fertigkeiten und Zuständen eines jeden Individuums, welches handelt (861, 1): folglich sind sie metaphysisch zufällig, und also willkührlich.

*) Physische Zufälligkeit ist ein Werden aus Nichts, ein bloßes Ungefähr: in dem Epikurischen Theismus war sie aber doch konsequenter, als in dem Atheismus einiger neuern Indifferentisten. Alexander v. Joch beurtheilt die metaphysische Zufälligkeit ganz falsch; S. 29, ff.

§. 869.

Ein Wesen wirkt ohne Willkühr (868), wenn in ihm, auf die in seinem gegenwärtigen Zustande gegebene Anlässe zum Wirken, nicht gedenklich sind mehrere verschiedene Wirkungsarten. Sind aber in ihm gedenklich verschiedene Wirkungsarten: so ist die Wirkungsart, der es folgt, wiefern auch möglich war eine andere, allzeit zufällig, und folglich die Handlung, welche daraus entspringt, willkührlich (868).

§. 870.

Je mannichfaltiger in einem Wesen die ursprünglichen sowohl, als die erworbenen Eigenschaften und Fähigkeiten sind (862); destomehr hat es Willkühr (868). Das folgt aus dem Vorigen (869). Daher ist die Willkühr in gleichem Verhältniß mit der geistigen Vollkommenheit, und

mithin die größte, die wir denken können, in dem unendlichen Geiste.

Monboddo's Ancient Metaphysics Vol. I. II. 21. p. 301. Dieser Schriftsteller sagt über die Freyheit viel Gutes, und ist auch in dieser Materie deutlicher, als er sonst zu seyn pflegt.

§. 871.

2) Selbstthätigkeit (867) ist in den Wirkungen eines Wesens, wenn sie das Werk seiner selbsteigenen Kraft und Natur sind. Nun aber ist, nach dem Determinismus, die bestimmende Ursache von den Handlungen vernünftiger Geister, vornehmlich in ihren ursprünglichen und erworbenen Eigenschaften (861): also in ihrer eigenen Kraft und Natur; und der gegenwärtige Zustand ist nur ein Anlaß, nicht aber die bestimmende Ursache des Wirkens: folglich sind die Handlungen geistiger Wesen selbstthätig.

§. 872.

Wenn man sagt: die Bewegungsgründe seyen die bestimmende Ursachen freyer Handlungen: so ist das nur sofern richtig, als man unter den Bewegungsgründen verstehet: die in den ursprünglichen und erworbenen Eigenschaften und Fertigkeiten der Seele enthaltenen Kräfte der Selbstbestimmung, und nicht den gegenwärtigen

Zustand, d. h. nicht die jetzt mit Bewußtseyn bey der Selbstberathschlagung regen Vorstellungen.

Wenn die Indeterministen weiter nichts wollen, als daß Bewegungsgründe, in dem Verstande, in welchem dieses Wort die gewöhnlichen Wolfischen Lehrbücher erklären, nicht die bestimmenden Ursachen der freyen Handlungen seyen; wenn sie nur darauf dringen, daß das handelnde Wesen, unabhängig von dem Einfluß äußerlicher Kräfte, die Quelle der Kausalität für sich selbst sey; (irre ich nicht, so ist das, wo nicht Kants, doch Schmids Gedanke): so ist das der wahre Sinn des Determinismus. Leibn. Theod. §. 323, ff. Bülfingeri Dilucidatt. §. 305. Chrysipp, der auch hierinn seinen Vorzug vor dem Zeno behauptet, zeigt sehr richtig (Cic. de Fato, C. 18. Gellius VI, 2.) wie unsere Handlungen durch die vermittelst der Phantasie vorgehaltenen Vorstellungen gar nicht bestimmt werden; wie mithin der Grund der Selbstbestimmung, unabhängig von den Eindrükken der mit Bewußtseyn gedachten Bewegungsgründe, in dem Innern unsers Selbst sey. Das Beyspiel von der Walze macht seinen Gedanken sehr anschaulich. Eben so ist der Determinismus von den berühmtesten Vertheidigern desselben erklärt worden. Eben so unterscheidet auch Tetens (II. B. XII. 8.) den Anreiz, von der Kraft, welche die Thätigkeit hervorbringt; vergl. Ehlers v. d. Freyheit, S. 74, ff. 89, ff. Ulrich a. a. O. Prisleys ganzer Irrthum scheint mir ebenfalls auf einem falschen Begriffe von Bewegungsgründen zu beruhen; s. Correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley. Palmer's Observ. in Defence of the Liberty. Priestley's Letters to Dr. Palmer in Defence of the philos. Necessity. Auch der Verfasser der Urbegriffe der Na-

tur (S. 88 ff.), schreibt, in Ansehung der Bewegungsgründe den Eindrücken der Sinnen und der Phantasie und andern Dingen, welche außerhalb der Seele sind, zu viel zu. Hume (Essays Vol. III. p. 141 ff.) irrt auf dieselbige Weise, indem er die wirkende Ursache der Willenshandlungen immer als außerhalb der Seele betrachtet. Jedoch ist ihm hier sein Grundsatz, daß ursachliche Verbindung nur in der Ideenverbindung beruhe, allenthalben im Wege. Ohne diesen Grundsatz dürfte wohl Hume keinen Anstand genommen haben, sich gerade zu für den Fatalismus zu erklären. Denn am Ende kommt es doch ganz darauf hinaus; wiefern er sagt, daß wir uns die Wirkungsart der Geister nicht anders, als die Wirkungsart der Materie vorstellen dürfen; vergl. Tr. on hum. Nat. Vol. II. Sect. I. p. 227 ff. — Hemsterhuis, wenn ich ihn recht verstehe, will nur die Selbstthätigkeit retten, und leugnet zu diesem Behuf, die bestimmende Kraft der mit Bewußtseyn gedachten Bewegungsgründe mit Recht. Phil. Schr. I. Th. S. 200. Wenn er S. 199 sagt: jede Wirkung habe zwar eine Ursache, aber jede Ursache müsse nicht eine Wirkung seyn: so verstehe ich das so: jede thätige Kraft muß nicht von außenher bestimmet werden. Wolf drückt sich über den Zusammenhang der Dinge hin und wieder doch zu stark aus. Z. B. wenn er (Cosmol. §. 295) sagt, daß mit Setzung zwey vollkommen ähnlicher Dinge, die Welt in zwey vollkommen ähnliche Theile getheilt werde. Denn indem er den Satz des Nichtzuunterscheidenden auf diese Art beweiset: so muß er nothwendig annehmen, daß die Veränderungen eines jeden Wesens von äußern Einwirkungen bestimmt werden.

§. 873.

Das Gefühl einer absoluten Freyheit kann nichts beweisen gegen das in der Vernunft gegründete Gesetz der Nothwendigkeit.

Offenbar ist in dem Gegensatze, den das Gefühl zwischen dem Können und Nichtwollen macht, eine Täuschung: denn was ist das Nichtwollen anders, als eine Art des Nichtkönnen? Daß Beattie (on Truth, II. 3. in den Ess. p. 119 ff.) und Reid (Ess. on the intellect power of man p. 1589 ff.) sich da, wo sie, statt Humen zu widerlegen, den Determinismus angreifen, auf das Gefühl der Freyheit, als auf einen Ausspruch des gemeinen Menschenverstandes berufen, das wundert mich gar nicht: daß aber die kritische Philosophie, welche in metaphysischen Streitigkeiten die Entscheidungen des gemeinen Menschenverstandes sonst allenthalben verbittet, auf dieses Gefühl hier rechnet: das ist allerdings befremdlich. Giebt es in unsern Gefühlen nicht mehrere Täuschungen? Wie wenn diese zu unserer Moralität nöthig wären — so wie der Schein der materiellen Welt zu unserm sinnlichen Leben? So viel ist klar, daß das Bewußtseyn der Nothwendigkeit alle moralische Anstrengung aufheben würde. Aber daraus, daß eine Denkart für unser wirkliches Leben untauglich ist, folgt ja nicht, daß sie wahr seyn, und auch in den Stunden der spekulatifen Untersuchung, als wahr erkannt werden müßte. Hierüber hat Home sehr viel Treffendes gesagt; Principles of Morality Ess. III. Wem aber die metaphysischen Resultate in dem moralischen Leben hinderlich wären: der müßte, anstatt sich in diese Untersuchungen einzulassen, nur das Gefühl der Freyheit in sich bewahren; s. Garvens Anm. z. Fergyson S. 216. z. Cicero I. B. S. 68 ff. Es scheint

mir daher konsequenter zu seyn, wenn der ehrliche Beattie (a. a. O.) sagt, die Sache ist ein Wunder, welches sich gar nicht begreifen läßt, als wenn man, so wie Crusius, ein indeterministisches System herauskünsteln will. Auch Kant gesteht von seiner eigenen Lehre, daß sie sich nicht erklären lasse. Nur sehe ich nicht ein, warum man das Unerklärbare lieber in einer Ausnahme der Vernunftgesetze, als in der Vereinbarkeit dieser Gesetze mit dem Gefühl, suchet.

§. 874.

II. Die Sittlichkeit beruhet in dem Werth einer Handlung in Ansehung ihres Grundes *). Der Werth des Grundes bestehet in der Güte der Bewegungsgründe (872), und also der ursprünglichen und erworbenen Eigenschaften, durch welche sie gewirkt wird.

*) Garvens Anm. z. Cicero, I. B. S. 28 ff.

§. 875.

Die Eigenschaften, auf welchen eine freye Handlung, als auf ihren Bewegungsgründen beruhet (874), sind gut, und also schätzbar; wiefern sie theils ungemein sind, und eine gewisse Stärke der Seele oder Tugend anzeigen, theils wiefern sich in denselben überhaupt denken läßt eine bleibende Quelle mehrerer guter Handlungen. In dieser Rücksicht schätzt man ein System von stetigen

Grundsätzen höher, als ein unzuverlässiges Temperament.

§. 876.

Der Werth keiner Sache verliert durch die Erklärbarkeit ihrer Entstehung aus natürlichen Ursachen: der Werth sittlicher Handlungen verliert alles durch die Leugnung ihrer Gründe.

Diese unwidersprechliche Wahrheit ist unter andern von Jerusalem sehr überzeugend dargethan worden. Betr. I. B. 7. S. 213. vergl. Ernesti Initia; psych. §. 96. Es ist auch ganz richtig, wenn der Verfasser der Briefe über die Freyheit sagt, daß sich sittliche Gesetze mit dem System der Indeterministen nicht zusammen reimen lassen, und daß dasselbe in sofern den göttlichen Eigenschaften widerspreche. Beattie, (on Truth in den Ess. l. c.) bleibt dabey, daß mit dem Determinismus die Sittlichkeit nicht bestehen könne. Weil der Mensch sittlich ist, sagt er, so müssen die Gesetze der Vernunft eine Ausnahme leiden können; anstatt daß er sagen sollte: weil die Gesetze der Vernunft keine Ausnahme leiden, so muß in unsern Begriffen von Sittlichkeit oder vielmehr in den Gefühlen, die sich darauf beziehen, irgend eine Unrichtigkeit verborgen liegen. Was Kanten betrifft, so wünschte ich, er hätte seine transzendentale Freyheit gar nicht theoretisch behandelt: denn so ist sie entweder ein übersinnlicher Determinismus, oder etwas ganz Ungedenkliches. Das Argument, welches er, so wie andere Indeterministen, von der Sittlichkeit hernimmt, ist etwas zudringlich. Dergleichen Argumente hindern den freyen Gang der Untersuchung.

§. 877.

III. Der Zurechnung ist eine Handlung fähig, wenn gesagt werden kann, daß nicht allein sie selbst, sondern auch ihr Urheber gut, oder böse ist. Demnach beruhet die Zurechnung auf der Freyheit und Sittlichkeit; und was die Freyheit anbelangt, vornehmlich auf der Selbstthätigkeit (871).

§. 878.

Die in dem indeterministischen System nicht minder dringende Schwierigkeit, welche aus dem Einwurf entstehet, daß die ursprünglichen sowohl, als die erworbenen Eigenschaften und Fertigkeiten der endlichen Geister, nicht von ihnen selbst abhangen: wird erleichtert durch richtige Begriffe von der Strafgerechtigkeit Gottes, und von der Natur und Größe des sittlichen Uebels in der Welt.

*) Jerusalems des Jüngern Philos. Aufsätze. Ulrich a. a. O. §. 53, ff.

§. 879.

IIII. Schicksal überhaupt ist die Reihe der Begebenheiten, welche in der Welt auf einander folgen. In der engern Bedeutung ist es die Beziehung dieser Begebenheiten auf den Zustand der Lebendigen, und ist in sofern gut, oder böse. In Rücksicht auf den Rathschluß eines höchsten We-

sens, heißt es Verhängniß. Mit Voraussetzung göttlicher Endzwecke für die Glückseligkeit, heißt es Vorsehung. Ohne Rücksicht auf Rathschlüsse und Endzwecke einer Gottheit, heißt es Glück.

§. 880.

Die Aufeinanderfolge der Begebenheiten in der Welt (861) wird, ihrer Nothwendigkeit ungeachtet, in sofern gedacht als zufällig, wiefern der allererste Zustand der Welt, von welchem alle nachfolgende abhängen, als zufällig gedacht wird.

§. 881.

Sind die Begebenheiten der Welt nicht nothwendige Wirkungen bestimmender Ursachen: so scheint unmöglich die idealische Vorstellung derselben; folglich auch unmöglich die Vorherwissenheit derselben in einem göttlichen Verstande.

Cic. Diu. II. 6. 7. Luther de seruo Arbitrio, p. 21. p. 148. Erneſti Initia; th. nat. §. 36 — 41. Im sechzehnten Jahrhunderte erfand **Molina** die so genannte scientiam mediam, als eine Auskunft; welcher sich nachher die Vertheidiger des Augustinischen Systems von der nothwendigen Vorherbestimmung, häufig bedient haben. Allein die Sache bleibt in dieser Hypothese, wie vorher, ungedenklich; s. Leibnitz Theod. §. 39 ff.

§. 882.

Alle Schwierigkeiten des deterministischen Systems sind vereinigt in dem sophisma pigrum,

(ἀργος λογος). Sie werden erleichtert durch folgende Betrachtungen:

1) Daß die zukünftigen Dinge in einem unendlichen Geiste vorgestellet werden, wie schon wirklich und vorhanden.

2) Daß Vorherbestimmung eines unendlichen Geistes etwas ganz anders ist, als menschliche Anordnung; wiefern in dem unendlichen Geiste die Vorherbestimmung eins ist mit der idealischen Nothwendigkeit der Dinge.

3) Daß die künftigen Dinge vorherbestimmt sind bedingt, d. h. abhängig von der Vorherbestimmung ihrer Ursachen, als ihrer idealischen Gründe.

4) Daß Selbstanstrengung und andere Maaßregeln der Menschen nichts von ihrem Nutzen verlieren; wiefern diese Maaßregeln in einem unendlichen Geiste die bestimmenden Gründe sind, von denen mit idealischer Nothwendigkeit die Wirkung, als idealische Folge abhängt.

5) Daß Selbstanstrengung und andere Mittel, deren sich die Menschen zur Hervorbringung zufälliger Handlungen und zur Bewirkung zufälliger Begebenheiten bedienen, von einem unendlichen Geiste angeordnet werden mußten, um durch sie, als durch die bedingenden Gründe,

die in idealischer Nothwendigkeit von ihnen abhängenden Folgen und Wirkungen hervorzubringen.

6) Daß, wenn auch, abhängig von der Anordnung eines unendlichen Geistes, alle freye Handlungen, und überhaupt alle Begebenheiten der Welt nothwendig sind, dennoch dieser vorher geordnete Lauf der Welt, wiefern er nicht möglich ist, als durch die Regeln der ursachlichen Verbindung, nicht möglich war ohne die Selbstanstrengung und andere Maaßregeln der endlichen Geister, und folglich nicht ohne eine gewisse Täuschung von Ohngefähr und Zufall.

7) Daß die, in dem sophisma pigrum erhobenen Schwierigkeiten das System der Indeterministen nicht weniger treffen, als das System der Deterministen.

§. 883.

Ist die Nothwendigkeit aller Dinge bestimmt und geordnet von einem unendlichen Geiste: so kann sich der Mensch sowohl über die Zurechnung, als auch über das Schicksal auf das vollkommenste beruhigen.

# Anhang
## zu dem andern Abschnitte.

### I.
### Möglichkeit des Außernatürlichen.

§. 884.

Die Natur ist der Inbegriff der gesammten endlichen Wesen, ihrer ursprünglichen und erworbenen Eigenschaften (767, 861); und die ursachliche Verknüpfung, in welcher sie mit einander stehen, und alle Wirkungen, welche gegründet sind einestheils in den Kräften der endlichen Substanzen, anderntheils in den Gesetzen ihrer Verknüpfung, sind natürlich.

Jakobs Met. §. 246.

§. 885.

Eine außernatürliche Wirkung in der Welt kann gedacht werden auf zweyerley Art: entweder als die Wirkung einer außernatürlichen Kraft, und als etwas in den Kräften der endlichen Wesen nicht Gegründetes; oder als eine Veränderung der ursachlichen Verknüpfung.

Auf die erste Weise erklärt Leibnitz die Möglichkeit eines Wunders; Opp. Tom. II. p. 101. Die andere

Erklärung giebt unter andern Hollmann; s. dessen Comment. de Mirac. vergl. Introd. in Philos. §. 38. 39. ph. pr. Andere haben gesagt, man müsse Wunder als Mittel göttlicher Endzwecke betrachten, und in dieser Rücksicht komme nichts auf die Außernatürlichkeit der dabey wirkenden Kraft, sondern alles auf den Eindruck an, den das Wunder auf Verstand und Herz mache. Diese Erklärung, in welcher das Wunder, statt eine außernatürliche Wirkung zu seyn, nur eine außerordentliche Wirkung ist, giebt nicht allein Hobbes (Leuiath. p. 25. Opp.) und Rüdiger (Phys. diuin. p. 54), sondern auch Clarke Lettre 5. in dem Recueil de des-Maizeaux; Leibnit. Opp Tom. II. P. I. p. 188 ff. Auch die kritische Philosophie kommt diesem Gedanken sehr nahe: jedoch setzt sie noch ihre intelligible Kausalität hinzu: s. Ständlins Kr. d. Syst. d. chr Rel. §. 47, f. und vornehmlich die Critik aller Offenbarung, §. 7. Auf alle Weise kann Wunder nicht etwas absolut Unbegreifliches seyn, weil es sonst etwas Unmögliches wäre (678); s. Reinhard Ueber das Wunderbare, S. 35. Die Glaubwürdigkeit geschehener Wunder, wider welche vornehmlich Spinoza Tr. Theol. polit. Cap. 6. und Hume on Miracles Ess. P. II. so viele Zweifel erregt haben, ist nicht die Sache der Metaphysik, sondern der Geschichte; s. Jerusalems Betr. III. B. S. 309 ff.

## §. 886.

Denkt man eine außernatürliche Wirkung auf die erste Weise (885): so ist, wenn derselben Folgen sich nicht weiter fort erstrecken sollen, allerdings nöthig ein so genanntes Miraculum restitutionis. Wolfs Metaph. §. 636.

§. 887.

Außernatürliche Wirkungen in der Welt seyen möglich auf die eine, oder auf die andere Weise (885): so setzt derselben Wirklichkeit, wenn die Welt regiert wird von einem unendlichen Geiste, allzeit voraus höchstwichtige Endzwecke, welche nicht anders, als durch dieses Mittel, erreicht werden können.

---

## II.

## Erklärung des Satzes vom Nichtzu-unterscheidenden.

§. 888.

Weil in der Welt alles verknüpft ist (818, 826), und jede der verknüpften Substanzen ihre eigene Stellung hat (824): so empfängt jede ihre besondern Einflüsse, und wird dadurch auf eine eigene Weise bestimmt, in Ansehung ihrer Beschaffenheit und Größe (798).

§. 889.

Demnach ist in einer Reihe verknüpfter Substanzen (798, 826), folglich in der wirklichen Welt nicht möglich, eine vollkommene Aehnlichkeit, we-

der mehrerer Subſtanzen, noch mehrerer Accidenzen, noch auch mehreeer Scheinſubjekte. Satz des Nichtzuunterſcheidenden, (principium indiſcernibilium).

§. 890.

Iſt es an ſich ſelbſt, und ohne Rückſicht auf den Einfluß wirklicher Verknüpfung (796), unmöglich, daß zwey Dinge, nicht allein Subſtanzen, ſondern auch Eigenſchaften, einander vollkommen ähnlich ſeyen; und ſind zwey ähnliche Dinge nur ein zwiefacher Gedanke Eines Dinges: ſo giebt es gar keine Aehnlichkeit in der Natur; auch nicht die unvollkommenſte und entfernteſte. Denn wenn Dinge einander unvollkommen und entfernt ähnlich ſind: ſo haben ſie Aehnlichkeiten, welche umgeben ſind mit Verſchiedenheiten.

§. 891.

Die Stücke aber, worinnen entfernt ähnliche Dinge einander ähnlich ſind (890), ſind, nach Abzug der umherliegenden Verſchiedenheiten, ganz und vollkommen ähnlich. Grade der Aehnlichkeit, iſt in ſofern ein figürlicher Ausdruck, wiefern darinnen mehr nicht enthalten iſt, als dieſes: daß die ähnlichen Stücke zweyer Dinge umgeben ſeyn können, mit mehr, oder weniger Verſchiedenheiten.

§. 892.

Da nun auch die entfernteste Aehnlichkeit zweyer Dinge nicht möglich ist, ohne ganz vollkommene Aehnlichkeit einiger ihrer Stücke (890): so ist entweder in der Natur gar nichts, auch nur in dem niedersten Grade Aehnliches, möglich; oder der Satz des Nichtzuunterscheidenden (889) ist nicht wahr in dem unbeschränkten Sinne des Baumgartenschen Systems.

Leibnitz bewies den Satz des N. z. U. theils durch die Indukzion, theils aus dem Satze des zureichenden Grundes; aus dem letztern mit Rücksicht auf die Bestimmung des göttlichen Willens bey der Stellung der Dinge in der Welt. Lettre 4. §. in dem Recueil de des-Maizeaux, Opp. Tom. II. P. I. vergl. Ploucquet Ph. comtempl. § 289 ff. Bülfinger Dilucidat. I. 4. §. 94. Mendelssohns Ph. Schr. 4. Gespr. Wolfii Cosmol. rational. §. 195. Clarke leuguet die Anschaulichkeit dieses Beweises, weil er den Satz des z. G. in Beziehung auf den göttlichen Willen, nicht gelten läßt. Lettre 3. de Clarke, in dem Rec. vergl. Crusius Metaphysik §. 97. Auch Herr Feder meint Institut. §. 62. met. es werde in diesem Beweise zu viel aus dem Satze des z. G. gefolgert. Wolf sagt Cosmol. gen. ferner: mit Setzung zweyer vollkommen ähnlicher Dinge, theile man die Welt in zwey vollkommen ähnliche Theile, und nehme also zwey vollkommen ähnliche Welten an. Leibnitz, Wolf und Bülfinger schränken jedoch die Unmöglichkeit mehrerer ähnlicher Dinge, nur auf die wirkliche Welt ein. Baumgarten aber leugnet auch dieses, und behauptet, zwey Dinge in der Vorstellung seyen ei-

gentlich nicht zwey Dinge, sondern nur Ein Ding zweymal gedacht. Metaph. §. 187. Meyers Metaph. I. B. §. 207. ff. — Premontval meint Leibnitzen in einem Widerspruche mit dem Grundsatze des z. G. zu betreffen, weil er Clarken die Gedenkbarkeit zweyer vollkommen ähnlicher Dinge zugestehet. Aber Ideen sind ja keine wirklichen Dinge. Premontval glaubt einen neuen Beweis erfunden zu haben, wenn er sagt: man könne jedes einzelne Ding in Beziehung auf seine zufälligen Beschaffenheiten, als eine Gattung betrachten, und zwey ähnliche Gattungen ließen sich nicht gedenken. Le Hazard p. 12. Das letzte ist außer Zweifel; aber das erste ist, wie Mendelssohn gegen ihn sehr richtig anmerkt, wider die ersten Grundbegriffe der Ontologie — Töllner läßt auch nicht einmal den aus der Verknüpfung der Dinge hergenommenen Beweis gelten; der mir unter allen übrigen allein einleuchtet; s. dessen Vermischte Aufsätze I. B. 1. Samml. Was Kant (Cr. d. r. V. S. 319, 328, ff.) in Ansehung des Satzes vom Nichtzuunterscheidenden gegen Leibnitzen sagt: das trifft eigentlich gar nicht Leibnitzen, sondern nur Baumgarten. Vergl. Braßbergers Unters. S. 259.

# Anderes Hauptstück.

## Untersuchungen über die Ursache der Vollkommenheit der Welt, und des Uebels.

§. 893.

Indem dieses Hauptstück die beyden Fragen, welche seinen Gegenstand ausmachen, von einander trennt: so zerfällt es in zwey Abschnitte.

## Erster Abschnitt.

### Ueber die Ursache der Vollkommenheit der Welt.

§. 894.

Dieser Abschnitt bestimmt 1) den Begriff der Vollkommenheit in Beziehung auf den Begriff einer Welt überhaupt; stellt 2) dar, in systematischer Uebersicht, die Vollkommenheit der Welt; zeigt 3) das Befugniß der Vernunft, die Gottheit als

die Ursache derselben zu erkennen; und betrachtet 4) die Eigenschaften der Gottheit, sofern die Ideen davon das Verhältniß des Menschen mit ihr bestimmen.

---

## I.

## Bestimmung des Begriffs Vollkommenheit.

§. 895.

Vollkommenheit ist die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem guten Erfolg.

§. 896.

Gut läßt sich nicht denken, ohne Beziehung auf Glückseligkeit lebendiger Wesen: so ist also ein Erfolg, welcher entspringt aus der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen (895) gut, wiefern er theils erkannt, theils empfunden wird von lebendigen Wesen.

§. 897.

Weil sich alle gedenkliche Vollkommenheit beziehet auf ein Gut (895), alles Gute aber auf Glückseligkeit (896): so beziehet sich alle gedenkliche Vollkommenheit nothwendig auf Glückseligkeit lebendiger Wesen.

§. 898.

Die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen (894) bezieht sich entweder auf selbsteigenen Genuß; oder auf den Genuß anderer. Jenes ist innerliche, dieses äußerliche Vollkommenheit.

§. 899.

Lebendige Dinge sind fähig der innerlichen und äußerlichen Vollkommenheit, leblose nur der äußerlichen (893).

§. 900.

Die allergrößte gedenkliche Vollkommenheit ist die Vollkommenheit eines Wesens, in dessen alleinigen Eigenschaften, unabhängig von dem Einfluß anderer Dinge, alles zusammenstimmt, die größte mögliche Glückseligkeit in sich selbst zu genießen und außer sich zu bewirken (898).

§. 901.

Eine vollkommene Welt wäre eine solche, in welcher alles zusammenstimmte, zur größten möglichen Glückseligkeit der größten möglichen Anzahl endlicher lebendiger Wesen (895, 898).

§ 902.

Glückseligkeit lebendiger Wesen (901) ist theils Leben, theils sinnliche Lust, theils geistiges Vergnügen.

§. 903.

Eine vollkommene Welt (901) enthält zu dieser dreyfachen Glückseligkeit (902), 1) allen möglichen Stoff oder alle mögliche Quellen; 2) zum Genuß derselben, in dem lebendigen Wesen, die vollkommensten möglichen Einrichtungen. So zerfällt also die Betrachtung der Vollkommenheit der Welt (894) in zwey Theile.

---

## II.

## Systematische Uebersicht der Vollkommenheit der Welt.

§. 904.

Erstens die Quellen der Glückseligkeit (903) zeigen sich 1) in dem Weltall überhaupt, 2) in dem Sonnensystem insbesondere, 3) in dem Erdplaneten insbesondere.

§. 905.

I. Das Weltall überhaupt (904). Dessen unermeßlicher Umfang in der unzählbaren Menge und ungeheuern Größe der erleuchtenden und erleuchteten Weltkörper; in denen die größte mögliche Anzahl, und die größte mögliche Mannigfal-

tigkeit lebendiger Wesen aller möglichen Arten, aller möglichen besondern Bestimmungen, und aller möglichen Grade des Lebens, der sinnlichen Lust, und des geistigen Vergnügens (902) theilhaftig seyn kann; die einartige, und zur Befassung der grösten möglichen Anzahl lebendiger Bewohner, eingerichtete Gestalt dieser Körper.

Die sieben Planeten, nebst den vierzehn Monden, welche bis jetzt bekannt sind, scheinen von dem bewohnbaren Sonnensystem einen nur kleinen Theil auszumachen. Alle Astronomen halten es, theils wegen der noch übrigen leeren Räume, theils wegen der ungeheuern Masse der Sonne, für wahrscheinlich, daß noch mehrere Planeten und Monden zu unserm System gehören. So vermuthet z. B. Herr Bode einen Planeten zwischen dem ♂ und 4. Auch zwischen den äußersten Planeten und den Fixsternen lassen sich noch andere Planeten denken: wenn nicht diese großen Räume zur Durchwanderung der Kometen bestimmt sind; deren Anzahl sehr groß seyn muß. Denn wie viele, wegen der weiten Entfernung ihres Periheliums, für uns unsichtbare Kometen, mögen sich wohl in jenen ungeheuern Räumen bewegen, durch welche unser Planetensystem von den Fixsternen getrennt wird? da der nächste Fixstern wenigstens 50000mal weiter von der Sonne entfernt ist, als h. Lambert schätzt die Zahl allein derjenigen Kometen, welche zwischen die Planeten unsrer Sonne hindurchlaufen, auf 1200000. Die Entfernung der Sonne von der Erde kann über 20 Millionen Meilen gerechnet werden. Seit der Entdeckung des neuen Planeten, als wodurch die Grenzen des Planetensystems noch einmal so weit hinausgerückt worden

sind, kann man den Raum, welchen die Sonne nebst dem ganzen Planetensystem einnimmt, im Durchmesser 762, und im Umkreise 2400 Millionen deutsche Meilen rechnen. Dieser obschon ungeheure Raum, ist wie nichts, gegen den unermeßlichen Umfang des ganzen Weltall. Die Entfernung des nächsten Fixsterns ist wenigstens 20 Billionen Meilen. Die Anzahl der an der scheinbaren Himmelskugel ohne Fernröhre sichtbaren Sterne, ist nach Bodens neuestem Verzeichniß über 5000. Aber die Menge derer, welche durch Fernröhre sichtbar werden, gehet ins Unendliche. In dem einzigen Orion zählt Vaugondy 2500, in dem Siebengestirne Bode 120 Sterne. Vollkommnere Telescope haben gezeigt, daß verschiedene Sterne, welche einzelne zu seyn scheinen, vielfach sind. So ist das α der Zwillinge ein Doppelstern, das ι im Orion ein dreyfacher, das λ im Orion ein vierfacher, oder doppelter Doppelstern. Die sogenannten Nebelsterne und Nebelflecke, nebst der Milchstraße, sind nichts anders, als Heere von Sonnen, welche sich jedoch auch durch die vollkommensten Fernröhre nicht einzeln unterscheiden lassen. Die Vermuthung, daß es zahllose Reihen von Sternen, als eben so viele Ordnungen hintereinander gebe, ist höchst wahrscheinlich; besonders wenn es wahr ist, daß uns diejenigen Sterne näher sind, welche uns größer erscheinen. Nichts ist vernünftiger, als alle diese Fixsterne für eben so viele Planetensysteme zu halten; wenn gleich die Mayerischen Beobachtungen noch nicht gehörig begründet sind: angesehen nicht wohl zu begreifen ist, wie ein dunkler, durch geborgtes Licht leuchtender Körper, in einer Entfernung von wenigstens 20 Billionen Meilen sichtbar seyn könnte. Einige neuere Astronomen haben einen Versuch gemacht, regelmäßige Lagen und Entfernungen der Fixsterne begreiflich zu machen, und den sichtbaren Schein von unordent-

licher Lage daher geleitet, daß wir nicht in dem Mittelpunkte des Ganzen liegen. Vornehmlich in Ansehung der Milchstraße hat Lambert sich bemühet, diese Ordnung darzuthun.

§. 906.

II. Das Sonnensystem insbesondere (904). Außer den oben bemerkten Stücken der Vollkommenheit (905): die regel- und zweckmäßige Axbewegung der Sonne; die Ax- und Kreisbewegungen der Planeten, in Beziehung auf Licht und Wärme, Tages- und Jahreszeiten; die Bahnen der Kometen, ihre Abneigungen und Entfernungen.

Die Sonne vollendet ihre Axbewegung in 25 Tagen, 12 Stunden; ☿ 23 St. 21'; ♀ 23 St. 56', 32"; ♂ 24 St. 40'; ♃ 9 St. 57'; die Axbewegungen des ☿, ♄ und ☉ lassen sich aus bekannten Ursachen nicht angeben; wiewohl, was den ♄ betrifft, durch die neuerlich von Herschel gemachte Entdeckung seiner Flekken die Umwälzung um die Axe außer Zweifel gesetzt ist. Eben so abgemessen ist auch die Zeit der Kreisbewegungen: ☿ umläuft die Sonne in 87 T. 23 St. 14', 26"; ♀ in 224 T. 16 St. 4', 32"; ♁ in 365 T. 5 St. 48', 45½"; ♂ in 686 T. 22 St. 18', 27"; ♃ in 4330 T. 8 St. 58', 27"; ♄ in 10749 T. 7 St. 21', 50"; ☉ in 30589 T. 36 St. — Der Erdmond umläuft seinen Planeten in 27 T. 7 St. 43', 5"; der 1ste Jmond in 1 T. 18 St. 27', 33"; der 2te in 3 T. 13 St. 13', 42"; der 3te in 7 T. 3 St. 42', 33"; der 4te in 16 T. 16 St. 32', 8". Der 1te Hmond in 1 T. 21 St. 18', 27"; der 2te in 2 T. 17 St. 44', 22"; der 3te

in 4 T. 12 St. 25′, 12″; der 4te in 15 T. 22 St. 34′, 38″; der 5te in 79 T. 7 St. 47′; der 6te in 23 St. 45′; der 7te in 32 St. 50′; der innere ☽mond in 8 T. 17 St. 1′, 19″; der äußere in 13 T. 11 St. 5′, 1½″. — Eben so wie die Planeten, und nach ebendenselben Bewegungsgesetzen, nur in sehr langen Ellipsen, gehen die Kometen um die Sonne; die in einem ihrer beyden Brennpunkte liegt. Ihre Entfernungen von der Sonne sind zum Theil ungeheuer weit, und ihre Umläufe unendlich langsamer, als die Umläufe der Planeten. Der Komet von 1680 braucht 575, der von 1770 dagegen nur 5½ J. Die gerechnete Umlaufzeit des Kometen von 1682 ist im J. 1758 genau eingetroffen. Von 80 Kometen sind bis jetzt die Bahnen schon ziemlich genau bekannt; von diesen gehen in ihrer Sonnennähe hindurch 16 zwischen ☿ und ☉; 25 zwischen ☿ und ♁; 12 zwischen ♀ und ♁; 8 zwischen ♁ und ♂; 2 zwischen ♂ und ♃. Neue Beobachtungen von Herschel und andern lassen hoffen, daß wir vielleicht dereinst von der schon vorher gemuthmaßten Fortbewegung der Sonne und der Sterne überhaupt, einige Erkenntniß bekommen werden. Lambert hat schon längst den großen Gedanken geäußert, daß das ganze zahllose Heer der Fixsterne mit allen ihren Planeten, sich um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt drehe. Dem zu folge gäbe es in dem unermeßlichen Weltall einen allgemeinen Centralkörper, welcher das für alle Fixsterne wäre, was unsere Sonne für ihre Planeten ist. Ein Gedanke, durch welchen die größte und schönste Harmonie in die Schöpfung gebracht wird. — Als gemeinfaßliche Schriften, verdienen in Ansehung der astronomischen Theologie vorzüglich empfohlen zu werden: Derharms Astrotheologie; ebend. Physikotheologie; Nieuwentyts Erkenntniß Gottes.

durch die Welt; Fontenell's Mehrheit der Welten, (vorzüglich die neue deutsche Ausgabe vom Herrn Bode); Schmidt von den Weltkörpern; Lamberts kosmologische Briefe; Bodens Erkenntniß des gestirnten Himmels.

§. 907.

III. Der Erdplanete insbesondere (904). Außer seinen Ax- und Kreisbewegungen (906), und außer seiner genauer bekannten Figur *) (905): das Gleichgewicht der Südsee mit der Nordsee, des stillen Meeres mit dem atlantischen, des festen Landes der neuen Welt, gegen das feste Land der alten Welt. Die zweckmäßige Vertheilung **) der Erde und des Wassers; die Breite des Meeres, in Beziehung auf die Dünste; die Meersluft ***) zur Mäßigung der Kälte und Hitze; die Ueberschwemmungen regenloser Erdstriche; die nahrhaften und befruchtenden Bestandtheile der Erde und des Wassers; der Nutzen der Berge, und der Vulkane insbesondere. Die Luft; die Feuer- und Lichtmaterie; die zweckmäßige Fortpflanzung des Lichts †) und Schalles. — Die den Sinnen ausgestellte und alle um des höhern Endzwecks willen unvermeidliche Mißgestalten überdeckende Schönheit der Erde, der Pflanzen und Thiere; in Umrissen, Flächen, Farben und Bewegungen. Die ästhetischen Vollkommenheiten; Werke der Künste und Wissen-

schaften, abhängig von Anlagen der Natur; die Vollkommenheiten des Verstandes, des Witzes und der Tugend unter den Menschen; die Vortheile des bürgerlichen, die Annehmlichkeiten des gesellschaftlichen, und die Seligkeiten des häuslichen Lebens. Die jeder Gesellschaft von Menschen und ihrem Zeitalter bestens angemessene Religions- Staats- und Sittenverfassung. Die in dem Ausgange großer und kleiner Weltbegebenheiten sichtbar zweckmäßige Verknüpfung der Dinge.

*) Wäre die Erde eine vollkommene Kugel, so würde um den Aequator alles überschwemmt, an den Polen aber alles dürr seyn. Denn weil um den Aequator der Schwung um die Axe am stärksten, und folglich eine geringere Schwere, an den Polen aber der Schwung am schwächsten, und folglich eine größere Schwere ist, wie man aus den bekannten Angaben der Penduln weis: so wäre bey der kugelförmigen Gestalt der Erde, in ihrer Axbewegung kein Gleichgewicht möglich; und überdem müßte sich das Wasser, als der leichtere Theil, um den Aequator sammeln, und diesen ganzen Theil der Erde unbewohnbar machen. Merkwürdig ist es, daß Newtons Muthmaßungen über die Figur der Erde, die sich allein auf die Voraussetzung göttlicher Absichten gründeten, durch die Messungen der im Jahr 1735 ausgesandten französischen Akademisten bewährt, des Cassini Schlüsse aber, die sich auf Messungen bezogen, unrichtig befunden worden sind. Denn diese Ausmessungen haben unwidersprechlich gelehrt, daß die Grade auf der Erde an verschiedenen von einander

entfernten Orten, (in Peru und in Lappland), von verschiedener Größe, nämlich nach den Polen zu, länger sind, als nach dem Aequator; dahingegen, wenn die Erde eine Kugel wäre, alle Grade eines größten Kreises auf ihr gleich groß seyn müßten. Die Erde hat also keine kugelförmige, sondern eine sphäroidische, oder vielmehr elliptoidische, Gestalt: s. Mallet Beschr. der Erdkugel I. 3. Wie die Erde diese Figur nach und nach bekommen konnte, läßt sich begreifen, wenn man voraussetzt, daß sie vorher eine flüssige Kugel war. Kästners angew. Math. Astr. §. 209. Geogr. §. 14. ff.

**) Diese hat Nieuwentyt sehr deutlich gezeigt; s. auch Derhams Physikotheologie II. 5. Bergmanns Beschr. der Erdkugel I. Th. I. Abth. Außer dem Kreislaufe des Wassers, ist besonders merkwürdig die Aufsammlung desselben in den Bergen, theils vermittelst der Dünste, die sich von außen einziehen, theils vermittelst der durchfließenden Ströme, durch welche die Berge selbst in ihrer Höhe mit Quellen versehen werden; indem das Wasser darinn, vornehmlich in den sandichtern Bergen, allmählig in die Höhe steigt. Bergmann I. Th. III. Abth. I. Kap.

***) Die Erdstriche der dürren Zone haben daher überall das Meer in der Nachbarschaft, und unter der Linie wehet ein unablässiger Morgenwind.

†) Das Licht durchläuft, wie Römer und Newton bey den Verfinsterungen der Jupitersmonden gelernt haben, in einer Zeit von 7 bis 8 Minuten einen Raum von 20 Millionen Meilen, nämlich den Raum von der Sonne zur Erde. Eine Kanonenkugel würde, nach Huygens Rechnung, 26 Jahre brauchen, um aus der Sonne auf die Erde herab zu gelangen.

§. 908.

Anderns die Einrichtung der lebendigen Wesen zum Genuß der Glückseligkeit. Hier ist in Betrachtung zu ziehen: 1) die Einrichtung des thierischen Körpers überhaupt, 2) die Einrichtung desselben in den mannichfaltigen Gattungen, 3) die Menge der Thiere.

§. 909.

I. Die Einrichtung des thierischen Körpers überhaupt (908). Das Seelenorgan durch nährende und stärkende Materien zu erhalten, dienen unmittelbar die in allen Punkten zuführenden und zurückführenden, von der Bewegung des Herzens regierten, größtentheils selbst aus Nervengewebe organisierten Adern oder Gefäße: mittelbar die Vorraths- und Nahrungsbehältnisse, (allgemeines Zellgewebe, der Magen und die Gedärme), welche die Adern mit den nährenden und stärkenden Materien versehen; deren Abgang mit Drängniß empfunden, und mit Lust ersetzt wird; und deren zum letzten Endzwecke erfoderte Güte, sowohl in den Nahrungs- als in den Vorrathsbehältnissen, theils durch besondere Werkzeuge, (Eingeweide und Drüsen), theils durch verändernde Säfte, theils durch Bewegung und Schlaf, theils durch chymische Veränderungen bewirkt wird. Gleich vollkommen

sind die thierischen Anlagen zur Erhaltung des Geschlechts.

§. 910.

II. In den mannichfaltigen Arten der Thiere (908) ist durchgängig das genaueste Verhältniß der Werkzeuge, Kräfte, Triebe, Fähigkeiten und Fertigkeiten untereinander — in Beziehung auf die Glückseligkeit der Individuen, und auf die Erhaltung der Arten.

Man setze in Gedanken ein Thier zusammen aus Lebenswerkzeugen eines Fisches, aus Sinnenwerkzeugen eines Huhns, aus Verdauungswerkzeugen eines Raubvogels, und aus Bewegwerkzeugen eines Schaalthiers: es wird entweder gar nicht, oder doch gewiß nicht mit Dauer und mit Glückseligkeit bestehen können. In allen Thieren sind die Othemwerkzeuge in Verhältniß mit den großen Adern, in Beziehung auf die Erfrischung des Bluts. In allen Thieren, welche mit Galle versehen sind, geht der Gallengang in den Verdauungskanal. In allen Thieren ist ein Weg aus dem Verdauungskanal zu dem Blute oder Lebenssafte; es sey nun durch Milchgefäße, oder unmittelbar durch einsaugende Adern, die geradeswegs nach dem Herzen zuführen; oder so, daß, wie in den Aphroditen, der Darm unmittelbar zu der großen Schlagader wird. Diejenigen Schaalthiere, an welchen das Gehäus mit keiner Oeffnung versehen ist, haben den Auswurfsgang des Unraths vornen am Halse; so wie die Geschlechtsglieder.

§. 911.

Jede Thierart empfindet das Nährbedürfniß in demjenigen Theile des Leibes, zu welchem allein

die Erhaltungsmittel gelangen, in welchem allein sie gedeihen, und aus welchem allein sie durch den Körper vertheilt werden können.

§. 912.

Jede Thierart kann, vermöge der Einrichtung ihrer Lebenswerkzeuge, nur in dem Orte, und nur in der Jahrszeit ihr mechanisches Leben erhalten, in denen sie für das thierische Leben die einzigen möglichen Erhaltungsmittel findet.

§. 913.

Auf den einzig möglichen Ort, und auf die einzig mögliche Jahrszeit (912) beziehen sich in jeder Art: 1) die Lebenswerkzeuge *); 2) die Werkzeuge und Fähigkeiten der willkührlichen Bewegung **); 3) gewisse Naturtriebe ***).

*) Daß jede Thierart, kraft ihrer Othemwerkzeuge, (in den Säugthieren und Vögeln sind es Lungen, in den Fischen Kiefern, in den Insekten Luftlöcher, u. s. w.) nur in ihrem Elemente leben kann: das ist freylich physische Nothwendigkeit; daß aber das Element, oder der Ort, in welchem allein das Thier fortleben kann, auch der einzige Ort ist, in welchem es seine Erhaltungsmittel findet: das ist doch etwas Anders. Die Leibesfrüchte der Menschen und anderer Säugthiere können natürlicher Weise die Luft nicht ziehen: folglich kann auch das Blut nicht durch die Lungen gehen: das ist physische Nothwendigkeit; daß aber in dem Körper der Leibesfrucht ein ganz eigener Weg vorhanden ist, welcher das Blut indessen unmittelbar

in die vordere Herzkammer bringt, das ist, so wie der Kanal, welcher in der Leibesfrucht aus der Leberpfortader in die Hohlader gehet, eine ganz willkührliche Sache. Nach der Geburt verlieren diese Kanäle sogleich ihre Durchflüssigkeit, und lassen kaum eine Spur ihres vorigen Daseyns übrig.

**) Zur Erläuterung kann hier dienen das Schwimmen der Fische vermittelst der Schwimmblase, des Luftganges, der Flossfedern und des Schwanzes; der Wasservögel, vornehmlich vermittelst der dazu besonders eingerichteten Füße. Die Wasserschnecken können, je nachdem sie oben auf dem Wasser schwimmen, oder auf den Grund fahren wollen, ihr Gehäuse wechselsweise mit Luft, oder mit Wasser erfüllen, und die Luft oder das Wasser wieder heraustreiben, ihr Gehäuse unter- und oberwärts kehren. Merkwürdig ist vornehmlich das Schwimmen der sogenannten Schiffkuttel, (Nautilus). Lessers Testaceotheologie § 252 ff. — Die Amphibien, welche, je nachdem sie sich im Wasser oder auf der Erde befinden, die Lungen bald zusammendrücken, bald ordentlich bewegen müssen, haben ein Vermögen, welches andere Thiere nicht haben, (und nicht brauchen): nämlich ihre Othemwerkzeuge willkührlich zu bewegen. Die zu den Fischen gehörigen Amphibien, z. B. die Pricken, haben Lungen und Luftlöcher zugleich. — Die Sumpfvögel haben hohe Stelzfüße, ohne Fede..., als welche sie im Gange hindern würden. Andere Vögel, z. B. die Spechte, welche viel klettern müssen, haben ganz besonders dazu eingerichtete Füße. Viele Vögel haben äußerlich über dem Auge eine bewegliche Haut, (membrana nictitans), welche die Augen in den Gebüschen sicher stellt. Sehr künstlich ist auch der Gang der Erdschnecken. Lessers Testaceotheologie §. 249. Der fliegende Maki, (Lemur volans), das fliegende Eich-

horn, und der fliegende Drache haben besondere Flughäute.

***) Hieher gehört vornehmlich der Wanderungstrieb, den man nicht nur an den sogenannten Zugvögeln, sondern auch an einigen Fischen, Insekten und andern Thierarten bemerkt; s. Derhams Physikotheologie. Ferner der Schlaf, oder auch die Hungerlosigkeit so vieler Thierarten in nahrlosen Jahrszeiten. Der Winterschlaf ist nicht allein von den Murmelthieren und Haselmäusen, sondern auch von vielen Insekten, von den Fröschen und andern Arten bekannt. Das Merkwürdigste ist die Zubereitung der Thiere zu diesem Schlafe, besonders der Murmelthiere; Reimarus N. Th. V. Abh.

## §. 914.

Auf die in jeder Thierart einzigen möglichen Erhaltungsmittel (912) beziehen sich: 1) die Einrichtung der Sinne *), um sie zu begehren, zu finden, zu erkennen, und mit Lust zu genießen; 2) Fähigkeiten der willkührlichen Bewegung **), sie aufzusuchen, herbeyzuschaffen, zu bewältigen; 3) in einigen Arten Naturtriebe, um sie aufzubewahren ***); 4) Fähigkeiten der Verdauung und Ernährung †).

*) Viele Hausthiere lassen auf der Weide beynahe eben so viele Kräuterarten stehen, als sie genießen. Einige Insekten erkennen das Thier, dessen Blut ihnen zur Speise dient, in einer unglaublichen Entfernung; so auch die Raubvögel ihre Beute. In den Fischen hat die Crystallinse eine runde Gestalt, damit sie unter dem Wasser sehen können. Sehr merkwürdig ist

auch die Struktur der Fühlhörner in den Insekten, und der Fühlfäden, besonders in den Schaalthieren. Die Zungenwärzchen oder die Geschmackkörner haben in verschiedenen Thieren, eine verschiedene Figur und Stellung.

**) Jede Thierart hat die Fähigkeit sich zu bewegen, mehr, oder weniger, je nach dem ihr die Mittel ihrer Erhaltung nahe oder fern sind. Daher z. B. die schnelle Bewegsamkeit der Vögel, der Raubthiere und der fliegenden Insekten, im Gegensatz der Langsamkeit der Würmer, und der völligen Bewegloſigkeit einiger Schaalthiere, z. B. der Austerarten; s. Lessers-Testaceotheologie §. 148. ff. Was die Vögel betrifft, so ist ihre Organisazion durchgängig zum Flug eingerichtet, nicht allein in Ansehung der Federn, sondern vornehmlich in Ansehung der Luftbläschen, so wie auch der Knochen. Die Zunge des Spechts ist an ein paar zarte, gewundene Knochen befestigt, welche sich auf dem Scheitel endigen. Dadurch wird es ihm möglich, seine Zunge sehr weit heraus zu strekken, und seine Nahrung unter den Baumrinden aufzusuchen. So hat auch jede Thierart, eben in dieser Beziehung, besondere Fertigkeiten der Bewegung, so bald das Thier derselben bedarf, seine Nahrungsmittel aufzufinden, oder zu bewältigen. Merkwürdige Beyspiele zeigen die Spinnen, und viele andere Raubinsekten; die Raubvögel, besonders einige, die von Fischen leben. Reimarus Kunsttr. 6. Kap. §. 81. In diesen Fertigkeiten ist etwas der List und dem Witze Aehnliches, z. B. in der Fischjagd des Meerraben. Der graue Würger (Lanius excubitor) locket die Vögel durch Nahahmung ihrer verschiedenen Stimmen, um sie in seine Gewalt zu bekommen.

***) Hieher gehören z. B. die Hamster, Feldmäuse, Aelstern, Nußhacker, auch mancherley Insekten-

arten, z. B. die Bienen, Wespen, Ameisen, u. a. m. s. Lessers Insektotheologie.

†) Die Fähigkeiten der Verdauung und Nahrung sind so mannigfaltig, als die Arten der Speise. Die Raubvögel haben einen häutigen, die kornfressenden einen fleischichten zur Zermalmung der Körner eingerichteten Magen.

§. 915.

Das Leben und die Glückseligkeit einer jeden Thierart ist verknüpft an gewisse wesentliche Mittel der Bequemlichkeit und Sicherheit. Auf diese beziehen sich besondere Bewegungs- und Kunstfertigkeiten.

Reichhaltig an hieher gehörigen Beyspielen ist das Geschlecht der Insekten; deren Gespinnste meistentheils zu ihrer Bequemlichkeit und Sicherheit nothwendig ist. Z. B. die Blattwickler, die Pelz- und Kleidermotten, die schwarzen Erdraupen, Ameisen, und Spinnen. Einige Raupen machen sich eine Art von Strickleitern, an denen sie sich flugschnell herabzulassen wissen. Hieher gehört auch die Baukunst der Maulwürfe und Biber. Die letztern haben nicht allein die Bequemlichkeit und Sicherheit, sondern vornehmlich den Fischfang zur Absicht. Buffon H. N. Tom. VIII.

§. 916.

Das Leben und die Glückseligkeit einer jeden Thierart ist verknüpft an eine gewisse Art, und an einen gewissen Grad von Seelenwirkungen. Auf diese beziehet sich in jeder Art eine eigene Organisazion der Sinnenwerkzeuge und des Gehirns.

Durchgängig ist Einstimmung der Seelenarten mit der Organisazion. Am interessantesten ist hier das Beyspiel des Menschen, der bey allen geistigen Anlagen der Vernunft dennoch ohne die physischen Anlagen zur Besonnenheit, und zur Verbindung der Vorstellungen, von welchen auch vornehmlich außer vielen andern Fähigkeiten die Gabe der Vorhersehung abhängt, kein vernünftiger Mensch seyn könnte. Was auch der Witz und die Kunstfertigkeiten der Thiere in den Seelen der Thiere selbst voraussetzen und seyn mögen (683. ff.): so erfordern sie doch gewiß, daß das Thier seine organischen Anlagen und Fähigkeiten lebhaft empfinde. Diese Empfindung aber verlangt in jeder Thierart eine gewisse Einrichtung der Organen, und vornehmlich des Gehirns.

## §. 917.

Jede Thierart kann nur auf eine einzige mögliche Weise fortgepflanzt werden. Jede Thierart hat die zur Fortpflanzung allein möglichen Empfindungen *) und Triebe; Werkzeuge **); Bewegungs- ***) Unterscheidungs-, und Kunstfertigkeiten; auch in Beziehung auf die künftige Erhaltung der Jungen †).

*) Diese Empfindungen lehren das Thier erstens, die männlichen oder weiblichen Objekte seiner Art erkennen und unterscheiden. Merkwürdig ist es, daß in beyden Geschlechtern die Triebe der Geschlechtslust zu gleicher Zeit rege sind; und auch zu der Zeit, welche zur Ernährung der Früchte dieser Lust, die allein schickliche ist.

**) Die Beziehlichkeit der Zeugungsglieder in beyden Geschlechtern ist ohne Ausnahme. Diejenigen Thiere,

welche, wie z. B. der Teredo, kein Geschlecht haben, befruchten sich selbst. Diejenigen, welche doppeltes Geschlecht haben, wie nach Linne's Meynung alle Schaalthiere, haben auch eine solche Einrichtung ihrer Zeugungsglieder, daß sie zu gleicher Zeit befruchten und befruchtet werden. In einigen Thierarten, wie z. B. in vielen Amphibien und vornehmlich Schlangen, hat das männliche Thier ein gedoppeltes Zeugungsglied, und das weibliche hat ebenfalls ein gedoppeltes äußerliches Schaamglied. Wenn in einigen Thierarten die Zeugungsglieder beyder Geschlechter ein solches Verhältniß gegen einander haben, daß eine unmittelbare Beywohnung nicht möglich ist, so sind diese Thiere von der Natur, daß sie ohne unmittelbare Beywohnung befruchtet werden; wie z. B. die Fische, viele Insekten und Schaalthiere.

***) Jedes Thier weis sich die Stellung zu geben, die zu der fruchtbaren Beywohnung nothwendig ist. In diesen Stellungen ist eine unbeschreibliche Mannigfaltigkeit; s. Halleri Elem. Phys. Tom. VII. p. 10 ff.

†) Hieher gehört der Nestbau der Vögel; ferner das Ausbrüten der Eyer und die eheliche Geselligkeit der Vögel in diesem Zustande; Buffon Discours sur les Oiseaux, H. N. Tom. XV. Das Abbeißen, oder allmählige Abfaulen der Nabelschnur in den Säugthieren; die künstliche und ämsige Aufsütterung, und theils listige, theils gewaltsame Beschützung der Jungen. In der letztern Art ist die Beutelratte ein bekanntes Beyspiel, welche an dem Bauche einen Sack oder Beutel, (und an demselben besonders Ossa marsupialia und musculos marsupiales) hat, in den sie ihre Jungen hineinsteckt, und dann mit ihnen fortläuft. In den eyerlegenden Thierarten, welche die Eyer nicht selbst ausbrüten, wie z. B. alle Amphibien, die Insekten und Fische mit wenigen Ausnahmen, fin-

den sich sonderbare Merkmale dieser Sorgfalt. Der Scarabaeus lunaris bildet kleine Kugeln aus Mist, und legt in jede ein Ey. Auf diese Art wird der gedoppelte Zweck erreicht: daß das Ey ausgebrütet werde, und der Wurm sogleich, nachdem er von dem Ey entbunden ist, seine Nahrung habe. Der Raupentödter legt mit eben diesem Erfolg seine Eyer in die Raupen, welche er zu diesem Behuf getödtet hat. Auch ist sehr merkwürdig die untrügliche Klugheit, mit welcher die Thiere den zur Ausbrütung allein schicklichen Ort erkennen, ja so gar die zur Ernährung der Brut allein schickliche Jahrszeit gleichsam zu ahnden scheinen.

§. 918.

III. Die Menge der Thiere. Die bekannten sichtbaren Thierarten machen auf dem Erdboden die ungleich kleinere Zahl aus; und die gesammten bekannten und unbekannten Arten den allerkleinsten Theil der mit Körpern versehenen lebendigen Wesen in dem Universum. Die scheinbar unorganische, todte Materie ist durchgängig organisirt, belebt, beseelt.

Die durchgängige Organisazion und Beseelung der scheinbaren Materie hat schon Leibnitz Princip. Monadol. §. 67. ff. in den Opp. Tom. II. höchst wahrscheinlich gemacht. Diese durch neuere Erfahrungen noch mehr bestätigte Vermuthung ist jedoch etwas ganz anderes, als Robinets Chimäre von der allgemeinen Animalität der Materie. Denn dieser hält alles in der Natur, Steine, Metalle, ja sogar die großen Weltkörper für Thiere, die ihr Geschlecht fortpflanzen. Robinet de la Nature Vol. II. P. VII. Liv.

II. — Ueber die Stetigkeit der Naturreiche, Thier- und Pflanzarten, s. Bonnet Contemplation de la Nature S. 27 ff. Palingenesie T. I. p. 295 ff.

§. 919.

So ist alles in der Welt gegenseitig Empfindung, Werkzeug und Gegenstand des Genusses; alles empfindet und genießt, und wird empfunden und genossen. Und so befaßt die Welt in der Unermeßlichkeit von Raum und Zeit, zahlenlose Arten und individuelle Bestimmungen des Lebens, der sinnlichen Lust und des geistigen Vergnügens (901, 902).

---

## III.

## Ueber den Grund der Behauptung, daß die Ursache der Vollkommenheit der Welt ein unendlicher Geist sey.

§. 920.

Diese Lehre enthält 1) das theistische, 2) das atheistische System, 3) des letztern Prüfung, 4) die Einwendungen der dogmatischen Kritik (694) gegen das erstere, 5) derselben Beantwortung durch die skeptische (694).

§. 921.

I. Das theistische System ist enthalten in folgenden Sätzen:

1) Was mit Bewußtseyn und Absicht wirkt, nennt man Denkkraft oder Geist; was ohne Bewußtseyn wirkt, nennt man Materie. Dieser Unterschied also ausgedrückt, wird anerkannt auch von denen, welche sonst den Grund des Geistigen in der Materie suchen.

2) So kennen wir also zweyerley Arten von Kräften, materielle und geistige: und diese sind betrachtet in ihren Formen als eine Wirkung, entweder das Werk der Materie, oder das Werk eines Geistes.

3) Wirkungen eines Geistes sind Vorstellungen. Vorstellungen auf einen Zweck gerichtet, wiefern sie die Thätigkeit eines Geistes erregen, sind Endursachen.

4) Weil die Welt durchgängig Vorstellungen ausdrückt, und durchgängig Beziehung auf Endursachen zeigt, und in allen ihren Formen übereinstimmet mit dem Zweck des Lebens und der Glückseligkeit: so muß ich sie erkennen als das Werk eines höchst vollkommenen Geistes; und dieser höchst vollkommene Geist ist Gott.

§. 922.

II. Das atheistische System beruhet auf folgenden Sätzen:

1) Die Frage von der Ursache der Formen der Welt, ist eine Frage der Physik: folglich muß sie beantwortet werden aus physischen Lehrsätzen.

2) Endursachen oder Absichten eines Geistes sind keine physischen Ursachen; folglich taugen sie nicht zur Auflösung einer physischen Aufgabe, denn sie erklären eine physische Wirkung aus einem ungedenklichen Wunder.

3) Als Physiker geben alle Theisten zu, daß in der Wirksamkeit der Materie enthalten sey die nächste Ursache von der Figur der Erde und aller Weltkörper; von der Erzeugung und Bildung der Pflanzen und Thiere, und von allen Zusammensetzungen und Erscheinungen der materiellen Welt: folglich bedarf es, wenn die nächste Ursache gefunden ist in den Kräften der Materie, nicht der müßigen Hypothese eines unendlichen Geistes.

4) Die einfachen Theile der materiellen Welt müssen ewig vorhanden gewesen seyn; denn ein Werden aus Nichts ist ungedenklich. Ist aber

die Materie ewig, so ist die Materie, und nicht eine Gottheit das ewige, nothwendige Wesen.

5) Waren die einfachen Theile der Welt ewig vorhanden: so waren sie auch ewig in Thätigkeit.

6) Durch die ewige Thätigkeit der Materie mußten natürlicher Weise nach und nach entstehen alle mögliche Arten und Grade der Leichtigkeit, Schwere, Flüssigkeit, Trockenheit, Dichtigkeit, Lockerheit, Härte, Weichheit, Bewegung, Ruhe — und daraus alle mögliche Arten des Zusammenhangs, der Mischung, Lage, Größe, Figur, Structur u. s. w. — und endlich alle diese Weltkörper: so auch auf der Erde allerley organische und nicht organische, beseelte und nicht beseelte Wesen, und selbst die so genannten Seelen oder geistigen Kräfte.

7) Von diesen Zusammensetzungen der Materie mußten alle diejenigen nothwendig untergehen, welche ermangelten der zur Fortdauer erfoderlichen Eigenschaften: folglich mußten untergehen, bald nach ihrer Entstehung, Sonnen und Erdkörper, deren Bewegungen und Bahnen durch andere Kräfte gehindert und gestöhrt wurden; so wie alle thierische und gewächsartige Erzeugnisse der Materie, welche die zur Dauer und Fortpflanzung nöthige Ein-

stimmung in Theilen, Eigenschaften, Trieben nicht besaßen.

8) Demnach ist es physisch begreiflich, wie alle Zusammensetzungen der materiellen Welt, welche bestehen, Verhältniß und Einstimmung nothwendig haben müssen; in ihren Theilen, Eigenschaften u. s. w. weil sie ohne diese Einstimmung nicht bestehen konnten.

9) Das Weltall ist unübersehlich, und der menschliche Verstand ist eingeschränkt auf einige wenige Ideen, welche Täuschungen sind; theils seiner so genannten Erkenntnißkräfte, theils unzählicher innerer und äußerer Verhältnisse: folglich ist die menschliche Denkart nicht vermögend, einen Plan der Welt zu ergründen.

10) Die Denkart von Endursachen ist allenthalben verdächtig.

11) Wäre auch in der Idee von Endursachen in der Welt, etwas Natürliches und Wahres; so entstünde doch daraus keine geometrische Gewißheit, sondern höchstens nur Wahrscheinlichkeit des theistischen Systems.

12) Die von den Theisten vorgegebenen geometrischen Beweise der Wirklichkeit Gottes, sind ohne Beweiskraft.

13) Der Begriff der Gottheit ist voll von Schwierigkeiten und Widersprüchen.

14) Wäre eine Gottheit, so würde ihre Güte geneigt, und ihre Allmacht vermögend seyn, das Uebel in der Welt zu verhindern.

## §. 923.

Die Leugnung des Satzes, daß die Zusammensetzung der Welt das Werk ist einer verständigen Ursache, ist das allein wesentliche Merkmal des Atheismus.

Die Frage von dem Theismus, oder Atheismus der griechischen Weltweisen, war zu einer gewissen Zeit ein Modegegenstand der philosophischen Litteratur. Weil nichts leichter ist, als Dinge dieser Art von zwey ganz entgegen gesetzten Seiten darzustellen: so fand, vom Thales bis auf den Chrysipp, beynahe jeder berühmte Denker des Alterthums hier seinen Ankläger, dort seinen Vertheidiger. Herr Meiners giebt diesem Streite, in welchem Jak. Thomasius, Bayle, Parker, Cudworth, Reimmann, Olearius, Buddeus, Moßheim, Walch, Brucker, alle ihre Gelehrsamkeit erschöpften, eine ganz andere Wendung; oder vielmehr er hebt ihn, so viel wenigstens die ältesten Philosophen Griechenlands anbetrifft, völlig auf: indem er behauptet, daß man bey den Griechen vor dem Anaxagoras, weder Theismus, noch Atheismus, sondern nichts als verworrene, fabelhafte Religionsbegriffe zu suchen habe. So fern er ihnen also Religionsbegriffe (also auch Begriffe von einer Gottheit) zugesteht: so weis ich nicht, ob die Gründe,

mit welchen Herr Plessing ihn bestreitet, ihn recht eigentlich treffen; z. B daß die ältesten Philosophen keinen Begriff von physischer Nothwendigkeit gehabt haben; Memnonium II. 8. S. 5 – 90. Denn die Idee von Gottheit hat ja dieser Gelehrte den ältesten Griechen nicht abgesprochen. Etwas anders ist es, wenn er behauptet, ihre Gottheiten seyen Geschöpfe der Materie, ob gleich in einem gewissen Verstande Regierer der Welt; denn das wäre nichts anders als Atheismus. Ungeachtet ich aber hierinn Herrn Meiners nicht beypflichte: so weis ich doch nicht, ob er durch die Plessingischen Gründe zu widerlegen seyn möchte; in denen überhaupt, für so rohe Zeiten, allzuviel Konsequenz vorausgesetzt wird. Denn war auch das Fatum von jeher eine Gottheit: so ist die Aehnlichkeit der Weltregierung mit der Bildung eines Chaos doch wohl zu entfernt, als daß man annehmen könnte: weil die ältesten Völker jene einer Gottheit zuschrieben: so erklärten sie auch diese aus einer Gottheit. — I. Anlangend die Joniker, so ist es wahr, Aristoteles sagt Met. I. 3. mit deutlichen Worten, daß die ältesten Physiker, und namentlich Thales, nur eines materiellen Prinzips gedenken; Anaxagoras hingegen, einestheils die Ursache der Dinge überhaupt, anderntheils die Quelle der Bewegung insbesondere, durch die Kraft eines verständigen Geistes sehr gut erklärt habe. Allein dennoch scheint mir diese Stelle allein nicht hinreichend, den Satz historisch zu beweisen: daß Anaxagoras der erste Urheber des Theismus in Griechenland war. Denn 1) setzt Aristoteles selbst hinzu, daß vor dem Anaxagoras schon Hermotimus das System von zwey Prinzipien gehabt haben solle; ja er merkt eben daselbst an, man könne dasselbe gewissermaßen sogar dem Parmenides zuschreiben. Mit einem Worte, Aristoteles sagt nicht, daß Anaxagoras dieses Sy-

stem erfand; sondern er giebt nur zu erkennen, daß dieser Philosoph sich besonders deutlich darüber erklärt hatte; φανερως μεν ουν Αναξαγορου ειρηκεναι τουτων των λογων. Auch Sextus findet in dieser Stelle kein ausschließendes Zeugniß für den Anaxagoras; denn er führt sie gerade in der Absicht an, um zu beweisen, daß die Unterscheidung des wirkenden und leidenden Prinzips, schon dem Parmenides und Hermotimus zugeschrieben werde; adu. Phys. l. 1. — 2) Der Widerspruch, welchen man in Cic. N. D. l. 10. annehmen muß, um die Worte: Anaxagoras primus omnium rerum descriptionem et motum, mentis infinitae vi ac ratione designari et confici voluit, so wie Herr Meiners that, und ehedem auch Bayle (Art. Anaxagoras) gethan hatte, zum Nachtheil der ältern Physiker auszulegen: ist darum auch etwas gewaltthätig, weil diese Stelle von der andern, in welcher vom Thales gesagt wird: deum autem eam mentem dixit, quae ex aqua cuncta fingeret, nur durch etliche Zeilen getrennt ist. Herr Gedike merkt, H. Ph. ex Cic. p. 40. an, mens heiße hier nur so viel als Bewegkraft. Aber sollte wohl Cicero mens so für anima gebraucht haben? Und mehr als alles scheint fingere, ein Wort welches sich allzeit auf Denkkraft beziehet, dem Begriffe einer leblosen Natur gar nicht anpassend zu seyn. Daß die Weltseele des Thales (Arist. de An. l. 2.) auch leblose Dinge z. B. den Magnet und andere Steine durchdringt; beweiset nicht, daß sie etwas Vernunftloses war. Ist das nicht in der Weltseele der Stoiker, ja des Plato selbst, ganz das Nämliche? Was Cicero Acad. I. 37. da vom Thales sagt, wo nur von seinem physischen System die Rede ist, stehet mit jenem Zeugniß in keinem Widerspruche: ex aqua constare omnia, — nicht aquam omnium rerum caussam esse. Nach dem allen mache ich mir folgende Vorstellung: Aristote-

les drang auf deutliche Lehrsätze von der Quelle der Bewegung (Anm. z. §. 761.) und wollte die bewegende Kraft durchaus nicht mit dem, was bewegt wird, vermengt sehen. Dieses schienen ihm, vor und außer dem Anaxagoras, die meisten Physiker zu thun, weil sie ihren Weltgeist, oder Gott, (so wie nachmals die Stoiker), innigst und genau mit der Materie verbanden. Anaxagoras trennt diese beyden Prinzipien, das bewegende und das bewegte, zuerst recht weit von einander; und so erhält er den vorzüglichen Beyfall dieses Philosophen. Wenigstens wird das von allen Schriftstellern, (sie sind von Bayle l. c. und auch von Meiners Hist. de Deo p. 362. 363. angeführt), als das Auszeichnende in dem System des Anaxagoras angegeben, daß er die Bewegung der Materie durch den νους entstehen läßt. Daß die Gottheit des Thales aus dem Wasser erzeugt sey, ist schwer zu beweisen, und auch von Tiedemannen (Geist d. sp. Ph. S. 45) nicht bewiesen worden. Wiefern also wider den Theismus des Thales keine befriedigenden historischen Gründe aus dem Aristoteles, Cicero und Sextus angeführt werden können; so darf man auch die Zeugnisse späterer und unbedeutenderer Schriftsteller nicht ganz verwerfen. Diog. l. §. 35. 36. Clem. Alexandr. Strom. p. 704. Auch das Deorum plena sunt omnia weiset auf den Begriff eines Weltgeistes hin. Was den Anaximander betrifft, so kommt alles darauf an, wie er die Entstehung der Welt und insbesondere der Thiere gemeint hat; (s. die Anm. z. 930. §.) Denn daß er die Götter aus seinem απειρον entstehen läßt; Cic. N. D. l. 10. das beweiset nichts für seinen Atheismus: die Götter könnten auch die Sterne, oder vielmehr die himmlischen Geister seyn, welche, jenen Vorstellungsarten nach, die Sterne beseelen; und denn wäre das απειρον die unendliche Gottheit, und diese

Götter wären ihre Ausflüsse Brucker H. ph. T. II. p. 484. Im Gegentheil aber beweiset das nichts für den **Anaximander**, daß er seinem ἄπειρον göttliche Beynamen giebt. II. Anlangend den **Pythagoras**, so leitet Herr **Meiners**, welcher sich um die Kritik dieses wichtigen Theils der philosophischen Geschichte unendlich verdient gemacht hat, **Urspr. der Wissenschaft**. I. B. aus ächten, und meist von ihm selbst gereinigten Quellen, die unleugbare Wahrheit her, daß der Zweck des Pythagorischen Bundes mehr auf politische und moralische, als auf spekulative Gegenstände gerichtet war. Allein das Zahlensystem, es sey nun auch noch so verworren und widersinnig, beweist doch, daß **Pythagoras** und seine **Schule** sich den spekulativen Betrachtungen nicht ganz entzogen. Und selbst dieses Zahlensystem, man mag es nun aus dem **Sextus** (Hypot. III. 18. adu. Phys. II.) und **Diogenes** (VIII. 25. seqq) oder aus dem **Aristoteles** (Met. I. 5. 6.) beurtheilen, scheint doch wirklich, besonders wenn man die Erklärung, welche **Tiedemann** (**Griechenlands erste Philos. Pythagoras** II. Absch. 2. 3. 4. Hauptst.) davon gegeben hat, mit Unpartheylichkeit erwäget, diese beyden Sätze zu enthalten: 1) die Welt bestehet aus einfachen Theilen; 2) es ist ein Unterschied unter der Materie, und unter der wirkenden Ursache. Betrachtet man das ganze Zahlenwesen, als eine figürliche Einkleidung, und so betrachtet es nicht allein **Sextus**, sondern **Aristoteles** selbst, indem er sagt, sie hätten viele Analogien, ὁμοιώματα πολλα, zwischen den Zahlen und den wirklichen Dingen zu finden gemeint: so ist denn der Vorwand des letztern, daß Zahlen keine selbstständigen Dinge sind, keine Eigenschaften und Kräfte haben können, ohne Bedeutung; Aristot. Met. II. 7. **Meiners** wirft den Pythagoreern vor, ihre Gottheit sey ein Erzeugniß der Materie, weil sie den

himmlischen Aether aus den Zahlen entstehen lassen. Es läßt sich zwar nichts historisch Zuverlässiges von dem Theismus der ältesten Pythagoreer sagen: allein dennoch ist mir nicht klar, wie der Satz: die Gottheit, welche von Ewigkeit mit der Materie verbunden war, schied sich von derselben ab, und nahm ihren eigenen besondern Sitz, eingekleidet in den himmlischen Aether, welcher alles durchdringt, und die Quelle alles Lebens, aller geistigen Kräfte ist; es ist mir nicht klar, sage ich, wie dieser Satz mit dem heydnischen Begriffe eines höchsten Wesens unvereinbar sey, oder auf eine Erzeugung der Gottheit aus der Materie, (denn Absonderung ist doch noch etwas anders, als Erzeugung), hinführe. Hat sich aber die Gottheit von der Materie abgesondert: so folgt auch, daß die Pythagoreer das Abgesonderte für das Vortrefflichste halten mußten. Hierauf beziehet sich das, was sie διος φυλακην, den Wohnsitz des höchsten Gottes nannten, Aristot. de Coel. II. 3. Dieser göttliche Aether, oder vielmehr diese ätherische Gottheit des Pythagoras ist es, welche (Cic. N. D. I. 11.) genannt wird, animus per naturam rerum omnem intentus et commeans. III. Den Eleatikern spricht Herr Meiners den Begriff eines verständigen Urhebers der Welt aus diesem einzigen Grunde ab, weil ihnen ein solcher Begriff bey ihren verworrenen Lehrsätzen von der Ewigkeit, Unendlichkeit und Unbeweglichkeit des Vnum nicht zugetrauet werden könne. Das Weltall, so schließt Xenophanes, Aristot. de Xenoph. Met. I. 5. muß, weil Entstehung aus Nichts eben so unmöglich ist, als Vernichtung, beydes dem Ursprung und der Dauer nach ewig seyn; aber auch, wiefern es das einzige Wirkliche ist, und von nichts begränzt wird, unendlich: (hier erklärt sich Parmenides anders als Xenophanes); und aus eben diesem Grunde: weil nämlich Bewegung veränderte

Ortverhältnisse mehrerer Dinge voraussetzt, leerer Raum aber nicht existiert, als ein Ganzes betrachtet, unbeweglich seyn. Wenn nun Xenophanes dieses Omne oder Vnum, (beyde Redensarten kommen beym Cicero vor N. D. I. 10. Acad. IV. 37.) Gott nennt: so weis ich nicht, ob damit der Theismus aufgehoben werde. Es ist ja bey den Alten, in weit spätern und aufgeklärtern Zeiten, fast eine allgemeine Gewohnheit, daß sie Gott mit dem Namen desjenigen materiellen Wesens benennen, in welchem er zunächst wirkt. So nennen die Stoiker, an deren Theismus doch Meiners selbst nicht zweifelt, Gott, ja sogar das Schicksal, bald Feuer, bald Aether, bald noch anders. Sonderbare Namen dieser Art findet man in dem Buche de Mundo Cap. 7. welches man gewöhnlich dem Aristoteles zuschreibt. Warum sollen also die Eleatiker Gott, diesem figürlichen Redegebrauche nach, nicht Vnum, Omne nennen dürfen? Ist aber die Figürlichkeit dieses Ausdrucks bewiesen: so ist denn weiter nichts Anstößiges, weder in der globosa figura des Xenophanes, noch in der Krone des Parmenides. Parmenides scheint die Gottheit mehr in den äußern Umfang des Weltall zu versetzen, Xenophanes hingegen sie mehr durch das Ganze zu verbreiten. Daher dachte sie Xenophanes in der Figur des Weltall, Parmenides aber als einen Lichtkreis, continentem ardore lucis orbem, qui cingit coelum. Sollten dergleichen verworrene Begriffe den Theismus eines Philosophen zweifelhaft machen: so würde dieses keinem nachtheiliger seyn, als dem Aristoteles selbst. Sextus zeigt sehr gut, wie man durch die Abtheilungen, welche Aristoteles von den Himmeln macht, endlich dahin kommt, zu sagen, der äußerste Himmel ist Gott selbst; adv. Phys. II. 1. p. 639. Aristot. de Coel. I. 3. Uebrigens ist aus den in der Anm. z. 761. §. angeführten Grün-

den wahrscheinlich, daß die Eleatiker το ἓν und το ὂν, als das wahre selbstständige Wesen, den sinnlichen Dingen τοις μη ὀντως οὐσιν entgegen setzen wollten. Herr Meiners, welcher jene Stelle nichts weniger als übersehen, sondern sehr wohl bemerkt hat, l. c. p. 333. verwirft jedoch die Erklärung des Plutarch, weil sie allzusichtbar auf dem Parmenides des Plato beruhe; welcher freylich oft das Widerspiel von dem Eleatiker Parmenides ist. Allein Plutarch führt ja Verse des Parmenides selbst an, ohne das Gespräch des Plato zu erwähnen; vergl. Simpl. in Phys. Aristot. I. fol. 22. Dachte Xenophanes bey seinem Vnum nichts als die runde Welt: so ist es zu verwundern, wie Sextus, (das Zeugniß des Vellejus beym Cicero nicht gerechnet,) sagen konnte, der Gott des Xenophanes sey ein verständiges Wesen: ἐιναι δε σφαιροειδη και ἀπαθη, και ἀμεταβλητον, και λογικον. Aristoteles erwähnt einmal Rhet. II. 23. wo er Beyspiele von verschiedenen Beweisen und Schlußordnungen anführt, eines Gedankens des Xenophanes, der doch gewiß einen vernünftigen Begriff von der Gottheit voraussetzt: ὁτι ὁμοιως ἀσεβουσι οἱ γενεσθαι φασκοντες τους θεους, τοις ἀποθανειν λεγουσι. — Endlich sehe ich auch nicht ein, warum die Verse des Xenophanes ap. Sext. l. c. Clem. Strom. V. p. 715. nichts gelten sollten. Denn ob wohl sonst dergleichen Fragmente nicht allzeit für ächt gehalten werden können: so kann doch 1) überhaupt nicht geleugnet werden, daß dergleichen von diesem Eleatiker wirklich vorhanden sind; 2) aber ist man nur solche zu verwerfen berechtigt, welche Spuhren ihrer Unächtheit an sich tragen. — So viel in Beziehung auf Herrn Meiners. Von dem System des Xenophanes hat neuerlich Herr Fülleborn in seinen Beyträgen z. Gesch. d. Phil. eine vorzüglich lesenswerthe Darstellung geliefert. Seine Meinung, daß

auch das 2. u. 3. Kap. des Aristotelischen Fragments auf den Xenophanes gehe, hat sehr viel Anschein. IV. Heraklit. Dessen System war schon bey den Alten der Dunkelheit wegen berühmt. Wie werden also die Neuern es auslegen können, zumal da alte und ächte Schriftsteller so wenig Vollständiges davon sagen? Die meisten haben ihn für einen Atheisten gehalten, und die Alten selbst zu den Fatalisten gerechnet; s. die Anm. z. 862. §. Es ist unmöglich zu bestimmen, was sein λογος κοινος και θειος seyn solle: ob nur Materie, oder ein verständiger Geist? Daß er der Erzeugung der Menschen und Thiere, so wie Empedokles und Epikur, (s. die Anm. z. 930. §.) Fehlgeburten des Hasards vorangehen lasse, ist mir niraends vorgekommen. Die Gründe, welche Olearius zu seiner Vertheidigung anführt, sind grösstentheils aus spätern Schriftstellern genommen; die ächtern Zeugnisse aber, welche Meiners l. c. p. 348 ff. anführt, scheinen mir nicht hinreichend etwas zu entscheiden. Ergo Heraclitum, quoniam quid diceret intelligi noluit, omittamus. Cic. de N. D. III. 14. V. Aristoteles. Daraus, daß er die Welt für ewig erklärt, kann man keinen Beweis für den Atheismus dieses großen Mannes folgern; zumal da sich seine Ewigkeit nur auf das Himmelsystem, und nicht auf die Thiergeschlechter zu beziehen scheint, s. die skeptischen Fragen. Aristoteles gehet, was seine Theologie anlangt, von dem Grundsatze aus: es ist unmöglich, daß Veränderung und Bewegung bis ins Unendliche fort, aus Bewegung und Veränderung entstehe; (es ist nicht von dem Ursprung in der Zeit, sondern von dem Grunde die Rede): folglich muß es ein selbstständiges Wesen geben, welches zwar selbst unveränderlich und unbeweglich, aber doch die Quelle und fortwirkende Ursache der Bewegung ist; Phys. VII. 1. 2. VIII. 4. 6. 9. Met. XIV. 6. Dieser erste un-

veränderliche Beweger ist die Gottheit, welche den äußersten Umfang des Weltall einnimmt. Phys. VIII. 15. de Coel. II. 4. Zum Beweise, daß hinter diesen Ausdrücken des Aristoteles nicht Atheismus verborgen ist, wie ihm noch neuerlich Batteux, (Hist. des Causes prem. III. 1.) vorwirft: führe ich nur seine Lehrsätze von Nothwendigkeit und Absicht in der Natur an; Phys. II. 8. 9. und die so oft von ihm wiederholte Erklärung, daß es widersinnig sey, so viel Anordnung in der Welt aus Ohngefähr oder blinder Nothwendigkeit zu erklären. Met. I. 3. Phys. l. c. Part. An. I. 1. Worauf sich der Verwurf gründen mag, welchen Attikus, (ap. Euseb. Praep. euang. XV. 5.) und so viele neuere Schriftsteller dem Aristoteles machen, daß seine Gottheit keine Versehung sey: das kann ich nicht absehen. Batteux führt zum Beweise an die Stelle, Met. XIV. 9. wo doch weiter nichts zur Bestätigung eines solchen Vorwurfs enthalten ist, als daß Aristoteles die Gottheit mehr wie ein denkendes, denn wie ein wirksames Wesen beschreibt. Aber verstehet sich denn die Wirksamkeit nicht aus andern Lehrsätzen der aristotelischen Theologie von selbst? Daß die Stelle Nicom. X. 8. (s. auch M. Moral. II. 15.) nichts beweist, hat Hekr Meiners sehr deutlich gezeigt; H. de Deo p. 433. Was des Aristoteles Lehrsätze von der Natur anlangt: so siehet man aus dem I. Buche der Physik, und aus den letzten Kapiteln der Metaphysik, bey aller Dunkelheit des Vortrags, doch so viel klar genug, daß die Form, (einer von den abgezogenen Begriffen, welche man nicht für etwas in der Wirklichkeit Abgesondertes annehmen darf), die Wirkungsart der Natur, die Natur aber die Wirkungsart Gottes ist. Wer die Wendungen der Begriffe in der menschlichen Sprache kennt, der siehet leicht ein, wie die drey Worte: Form, Natur, und Gott, beym Aristoteles synony-

misch werden konnten; ohne daß der Begriff der Gottheit mit dem Begriffe der Natur, oder mit dem Begriffe der Form wirklich eins seyn mußte. Vielen sind die erhabenen Ausdrücke des **Aristoteles** von seinem Aether, (de Coel. I. 2. 3.) anstößig gewesen. Allein alle diese Ausdrücke enthalten weiter nichts, als die Idee einer sehr feinen Materie, welche mit der elementarischen Materie der Unterwelt nichts gemein habe; daher sie auch quinta natura vom **Cicero** genannt wird; und ἀθανατον heißt auch hier, wie in so vielen Fällen nicht mehr, als ἀφθαρτον, ἀμεταβλητον u. d. gl. oder wie Aristoteles (l. c.) selbst sagt μητε ἀυξησιν ἐχον, μητε φθισιν. Uebrigens unterscheidet **Aristoteles** diesen Aether von der Gottheit deutlich genug, indem er sagt, (l. c. Cap. 3.) es sey der Gottheit gemäß, mit einer solchen unzerstörbaren Natur verbunden zu seyn, τω ἀθανατω το ἀθανατον συνηρτημενον ειναι. Beynahe wird nachher aus den Ausflüssen dieses Sternelements, in dem System des **Aristoteles**, eine Art von Weltseele; s. de Gen. An. II. 3. Cic. Tusc. I. 10. Auch scheint mir mit diesem Theile seiner Physik noch sonst mancherley zusammen zu hängen; z. B. die Lehre des **Aristoteles** von den Universalien, wenn er anders wirklich seinen Realismus so weit trieb, daß er sie als selbstständige Formen in der sinnlichen Welt suchte, (s. die Anm. z. 420. §.); ferner der λογος ποιητικος, (de An. Lib. III.) welcher die Ausleger so sehr beschäftigt hat, und von den meisten auf einen Ausfluß des himmlischen Aethers, ja der Gottheit selbst gedeutet worden ist; s. Gassendi Sect. III. Membr. II. Lib. IX. Cap. 1. Tom. I. Bayle Art. Averroës. Die Scotisten machten daraus ihre vniuersalia a parte rei, oder wie sie sich auch ausdrücken, ihre vnitatem formalem. Bayle Art. Abelard.

VI. **Die Stoiker.** Diese stellen die Gottheit vor als eine mit der Materie von Ewigkeit verbundene

Weltseele, in der Einkleidung eines subtilen Feuers. Daher nennen sie dieses Prinzip, weil es gleichsam das Organ des unendlichen Weltschöpfers sey, durch eine Art von Synekdoche ein kunstreiches Feuer, πυρ τεχνικον, Diog. VII. §. 156. ignis artifex, (nicht durch Kunst hervorgebracht). Censent enim artis maxime proprium esse, creare et gignere. Cic. de N. D. II. 22. Sie nennen es auch Aether; Acad. IV. 41. Herr Tiedemann (Gesch. d. St. Ph. II. Th. S. 48. Geist d. spek. Ph. II. B. S. 149.) erklärt die λογους σπερματικους, (Diog. §. 157.) welche dieses Feuer, (die Natur der Stoiker) in sich enthält, für Bewegungsgesetze der Elemente. Mir war es allzeit wahrscheinlich, daß vielmehr die Ideen des göttlichen Verstandes damit gemeint seyen. Daß die Natur, von welcher in dieser Stelle die Rede ist, nicht die Materie, sondern Gott sey: das ist unwidersprechlich, weil ihr zugleich die Ursache der Bewegung zugeschrieben wird, welche die Stoiker durchaus nicht in der Materie suchen. Nun aber geschiehet in ihrem System die Bewegung der Materie, (welche sie für sich allein als todt und ruhend betrachten), nach göttlichen Ideen, oder Absichten: folglich, sollte ich denken, müßte ihre Erklärung der Natur, εξις εξ αυτης κινουμενη κατα σπερματικους λογους, so viel heißen, als: „die Natur, (oder Gottheit) ist eine Kraft, welche alles in der Welt bewegt; und zwar nach Ideen, welche die Vorherbildungen, und gleichsam die Saamen aller Weltbegebenheiten in sich enthalten.“ — Das wäre noch immer nicht ganz das Platonische Weltideal: aber allen Platonismus kann man den Stoikern wohl nicht ableugnen; wenn es gleich Jak. Thomasius thut, auf welchen sich Herr Tiedemann beruft. Denn jener Schriftsteller, welcher die Stoiker als Atheisten darstellen wollte, mußte freylich jede Analogie ihrer Lehrsätze mit den Lehrsätzen eines Plato leugnen. —

Desto gewisser kann man unter die entschiedenen Atheisten des Alterthums den Strato rechnen. Wie Bayle und Buddeus in seinem System, welches dem Gedanken eines allgemein wirkenden Prinzips so sorgfältig ausweicht, und jeden Atom für eine besondere belebte Substanz erklärt, Pantheismus und Spinozismus finden konnten: das ist mir unbegreiflich. Cic. N. D. I. 13. Acad. IV. 38. Plut. adu. Color. p. 587. Vol. X. — Die Gründe, mit welchen ehedem Gassendi den Epikur vertheidigen wollte, sind von Herrn Meiners völlig niedergeschlagen worden. Verm. Schr. II. B. 2. s. auch Gurlitts Gesch. d. Ph. S. 104. Des Spinoza soll in der Anm. z. 934. §. Erwähnung gethan werden.

§. 924.

III. Die Prüfung des atheistischen Systems (920, 922) ist enthalten in folgenden §§.

§. 925.

Alle Ursachen sind Wirkursachen; Endursachen sind Ideen, und wiefern sie bestimmen und richten die Thätigkeit eines geistigen Wesens, Wirkursachen. So ist also die Erklärung der Formen der Welt aus Endursachen eines Geistes, eine natürliche, physische Erklärung (922, I. 2.)

Der Mißverstand, daß Wirkursache sich allein auf materielle Kräfte beziehe, ist ohne Zweifel daher entstanden, daß man immer den Begriff des Wirkenden auf das Materielle bezogen und endlich die Worte materiell und physisch oder natürlich, zu Synonymen gemacht

hat. Dadurch ist der Irrthum entweder erzeugt, oder doch unterhalten worden, als gehöre das geistige Wirken nicht mit zu der Natur.

§. 926.

Der Theismus erklärt die Formen der Welt nicht aus Wundern (922, 2.). Denn durch die gesetzte Einwirkung des unendlichen Geistes in die Materie, wird nicht ausgeschlossen das Wirken der endlichen Substanzen.

Der Verwurf, daß man so den Begriff der Gottheit in den Begriff einer Weltseele verwandle, wäre unbedeutend. Es ist ja etwas ganz anders, die Kraft der Gottheit mit dem Begriffe der Materie vereinigen; und den Begriff der Gottheit mit dem Begriffe der Materie verwirren, oder Gott und die Welt als ein einiges Wesen darstellen. Indessen waren die neuern Philosophen zu entschuldigen, wenn sie diesen Mißverstand fürchteten, und daher die Gelegenheit vermieden, sich über die Bildung der Welt durch die Wirksamkeit des höchsten Wesens physisch zu erklären. Wird jedoch der Theist aufgefodert, sich darüber zu erklären: so muß er nothwendig, so wie ehedem Anaxagoras, das göttliche Wesen als die Kraft darstellen, durch welche die (ewige, oder erschaffene) Materie bewegt und geformt wurde. Selbst die Mosaische Kosmogenie enthält durchgängig diesen Gedanken; besonders auch was die ursprüngliche Erzeugung des Menschen betrifft. Und wer die Lehrsätze der Kirchenväter über diesen Punkt kennt, der wird eingestehen müssen, daß die Gottheit, auch der Art nach, wie sie nach ihrer räumlichen Unermeßlichkeit in die erschaffene Welt wirkt, bey ihnen ganz als Weltseele vorgestellt wird.

Im übrigen weis ich sehr gut, was dergleichen sinnliche Vorstellungsarten werth sind. Was Maimon in seinem Wörterbuche Art. Weltseele abhandelt, ist das gar nicht, wovon hier die Rede war. In Platons System ist dieses das Eigene, daß die Gottheit, nachdem gleichsam nur die erste Zeichnung des Weltall angelegt ist, durch die Zusammenmischung ihres eigenen Wesens, oder vielmehr ihres λογος mit der lebendigen Kraft der Materie, die Weltseele als ein Drittes hervorbringt; dann Untergötter und Dämonen schafft, und durch diese die Menschen, (wenigstens so viel den sinnlichen Theil der menschlichen Natur betrifft), erschaffen läßt; s. Platonis Timaeus Tom. III. p. 30. seqq. und das Fragment der Uebers. des Cicero; Plut. Psychogen. Vol. X. Opp. Meiners Verm. Schr. I. B 1. Ebend Gesch. der Wissensch. II. B. S. 710 ff. — Daß der Timäus des Plato aus dem sogenannten Timaeus Locrensis genommen, und gleichsam ein Kommentar dazu sey, ist zwar eine fast allgemeine, aber unwahrscheinliche Behauptung.

§. 927.

Die Erklärung geistiger Wirkungen aus Kräften der Materie ist nicht weniger unnatürlich und wunderhaft, als die Erklärung materieller Erscheinungen aus der Wirksamkeit eines Geistes. Nun sind in der Welt durchaus sichtbar Ideen, eben so wie in den an sich materiellen Buchstaben einer Schrift, oder Tönen einer Rede: demnach müssen wir sie erkennen als das Werk eines Geistes; und die Erklärung ihrer Form aus den Kräften

der Materie ist eine unnatürliche Kausalerklärung; (922, 2.)

§. 928.

Obwohl die Kräfte der Materie in sich enthalten die nächste Ursache von den Formen der materiellen Welt (922, 3.): so sind sie doch von denselben nur die regierte Ursache (causa instrumentalis), nicht die regierende principalis; (Anm. z. 853. §.) In allen Werken sind die regierten Ursachen der Wirkung näher, als die regierenden. Aber die nächste Ursache ist nicht allzeit die zureichende.

So ist die nächste wirkende Ursache eines Gemäldes die Hand des Malers, aber nicht die zureichende.

§ 929.

Auch mit Setzung der Ewigkeit der Materie *) und ihrer Bewegung (229, 4. 5), entstehet keine Erklärung von der Ursache der Formen der materiellen Welt: mithin könnte nichts daraus gefolgert werden gegen den Theismus.

*) Davon und von der Schöpfung aus Nichts s. die skeptischen Fragen.

§. 930.

Die Entstehung der Himmelskörper, Pflanzen, Thiere, Menschen, aus bewußtlosen Bewegungen der Materie, nach zahllosen Fehl- und Mißgeburten (922, 6), läßt sich, auch mit atheistischer

Voraussetzung von Weltaltern und Ewigkeiten nicht begreifen, ohne gänzliche Verkehrung der natürlichen Denkart des menschlichen Verstandes.

Die neuern Atheisten verbergen, da wo sie den Ursprung der Menschen und Thiere erklären sollen, den Unsinn ihres Systems meistens hinter gewissen allgemeinen Ausdrücken: die alten hingegen gehen mit den lächerlichsten Hypothesen frey heraus. So sagt **Anaximander**, die Thiere hätten Anfangs in einer harten, stachelichten Schaale eingeschlossen gelegen, die sich allmählich abgelöst hätte. Innerhalb dieser Schaale wären sie ganz schlammweich gewesen; daher hätten auch die ersten Thiere, obwohl sie in der Folge mehr Festigkeit bekommen müssen, dennoch nicht lange gelebt; die Menschen wären in den Leibern großer Fische erzeugt, und von diesen nachher ausgespien worden. Plut. Sympos. Lib. VIII. p. 914. Opp. Tom. VIII. Euseb. Præp. euang. l. 8. Auct. de Plac. philos. V. 19. Censorinus de D. N. IV. 10. Diese Abgeschmacktheiten werden vielleicht dem **Anaximander** ohne Grund zugeschrieben. Denn es läßt sich eher sagen, was andere über den **Anaximander**, als was er selbst gedacht habe. **Empedokles** sagte, der Rückgrat bestehe daher aus so vielen einzelnen Stücken, weil die Thiere anfangs, vor ihrer Belebung, zusammengekrümmt in der Erde gelegen hätten; wodurch also die Säule des Rückgrats hätte zerspringen müssen: Aristot. Part. An. I. 1. Noch offenbarer atheistisch erklärt er den Ursprung der Menschen und Thiere; Arist. Phys. II. 4. 8. Sehr albern ist die Antwort, welche **Epikur** auf die Frage giebt: warum nicht heut zu Tage noch große Thiere aus der Erde entspringen; Lucret. II. v. 1150. vergl. La Mettrie Syst. d'Epicure §. 10. Es darf nicht unbemerkt bleiben, daß **Kant**, sofern er den physiko-

theologischen Beweis, (gleich jedem andern), für unmöglich erklärt, diesen atheistischen Ursprung der Menschen und Thiere doch wenigstens zu dem Range einer Hypothese erhebt, die sich nicht widerlegen lasse.

§. 931.

War auch physisch nothwendig das Bestehen derjenigen Zusammensetzungen, welche das erforderliche Verhältniß haben (922, 7, 8): so bleibt allzeit übrig die Frage: wie ohne Denkkraft, auch nach ewigen Bewegungen, je werden konnte eine verhältnißmäßige Zusammensetzung; z. B. eines thierischen Körpers?

Ganz wie Hume (Dialogues on nat. Relig. p. 153) philosophiert Empedokles (ap. Aristot. Phys. II. 8.): ὅπου μεν δυν ἁπαντα συνεβη, ὡσπερ καν ει ἑνεκας τυ ἐγινετο, ταυτα μεν ἐσωθη ἀπο τυ ἀυτοματυ συσταντα ἐπιτηδειως, ὁσα δε μη ὁυτως, ἀπωλετο και ἀπολλυται, καθαπερ Ἐμπεδοκλης λεγει τα βοϐενη και ἀνδροπρωρα. Denn Empedokles setzte voraus, (wie jeder Atheist voraussetzen muß), daß die Natur viele Fehl und Mißgeburten hervorgebracht hätte. Eine weitläuftige Beschreibung davon findet man in Simpl. in Phys. Aristot. fol. 84. a. b.

§. 932.

Unorganische Materie bringt nicht das Organische hervor (922, 7.); das ist ein Erfahrungssatz der guten Physik.

Buffons und Needhams Irrthümer, welchen schon Reimarus V. Rel. II. Abhandl. S. 136. mit so vieler Gründlichkeit widersprochen hatte, sind nun-

mehro, durch die neuen Beobachtungen von Spallanzani, völlig widerlegt. — Nach der Erklärung, welche Lukrez (l. v. 830 ff.) und aus ihm Bayle, (Art. Anaxagoras), von den Homoiomerien des Anaxagoras giebt, ſollte man beynahe glauben, er hätte darunter nichts anders, als eine ewige organiſche Materie, (nicht wie Büffon ſie annimmt), verſtanden. Denn Lukrez läßt ihn ſagen, jedes Eingeweide beſtehe aus kleinen elementariſchen Eingeweiden, jedes Herz aus kleinen elementariſchen Herzen: und ſo die Knochen, das Blut u. ſ. w. Lukrez hat offenbar das Syſtem dieſes Theiſten von einer abgeſchmackten Seite vorgeſtellt. Denn wie kann man dergleichen Begriffe einem Menſchen von geſundem Verſtande zutrauen? Anaxagoras nimmt alſo nur eine ſehr große Verſchiedenheit der Urſtoffe in der Materie an, und gehet darinnen ſo weit, daß er für alle Arten von Zuſammenſetzungen, Fleiſch, Knochen, Blut, Gold u. ſ. w. nicht etwa nur die phyſiſchen Elemente, ſondern wirkliche partes integrantes in dem Chaos vorausſetzt: ſo, daß z. B. zur Hervorbringung eines Knochens nur die Zuſammenfügung der Theilchen, welche ſchon die ganze Subſtanz der Knochenmaterie hatten, erfodert wurde. Und dieſe Zuſammenordnung war das Werk des νου. Das iſt der wahre Sinn der Homoiomerien, wie ihn Anaxagoras ſelbſt, (ap. Simpl. l. c. fol. 33 b.) erklärt; ſ. auch Ariſtot. Phyſ. II. 4. Auct. de Plac. philoſ. l. 3. Dieſer letzte Schriftſteller ſetzt hinzu, Anaxagoras habe ſo geſchloſſen: Da wir durch den Genuß der Speiſe ſo vielerley Theile unſeres Leibes nähren: ſo müſſen in der Speiſe die Subſtanzen ſeyn, welche den verſchiedenen Theilen unſers Leibes ähnlich ſind: ἐν ἐκείνῃ ἐϛι τῇ τροφῇ μοῖραι αἱματος γεννητικαὶ, καὶ νευρων, καὶ ὀϛεων, καὶ ἄλλων των ἀ ἠν λογῳ θεωρητὰ μοῖραι.

§. 933.

Ob auch das Weltall unübersehlich, und der menschliche Verstand eingeschränkt ist (922, 9): so genügt doch ein klarer Begriff von dem sichtbaren, bekannten Theile des Weltall, zum Glauben des Theismus.

§ 934.

Die bey dem Theismus zum Grunde liegende Voraussetzung von göttlichen Endursachen in der Welt (922, 10), ist durchaus gegründet in der Natur der menschlichen Vernunft: mithin ist sie für uns Wahrheit.

Die Atheisten haben von jeher die ganze Stärke ihrer Philosophie und Beredsamkeit angewandt, um die Ideen von Endursachen in der Welt als Täuschungen darzustellen. Lucret. Lib. IV. Diderot Interpr. de la Nat. p. 53. Robinet de la Nat. V. 70. 71. Systeme de la Nat. Tom. I. Ch. 5. Hume's Dialogues p. 80 ff. Nicht in so deutlicher Beziehung auf den Atheismus erklären sich wider die Endursachen einige französische Philosophen, welche Reimarus in der IV. Abh. widerlegt hat. Maupertuis Ess. de Cosmol. Avant-Propos. Buffon H. N. T. II. p. 78. d'Alembert Mélanges Vol. I. p. 257. Daß die Endursachen in der Physik nicht gemißbraucht werden dürfen, hat schon Bako eingeschärft; de Augm. Sc. III. 4. N. O. I. 2. vergl. Carteſii Pr. Phil. III. §. 155. Wenn ich die bekannte Stelle aus dem Spinoza (App. ad Pr. 36) hier nicht mit anführe: so ist die Ursache davon meine Ungewißheit, in der ich mich über den Atheismus dieses Metaphysikers befinde.

Nach der Erklärung, die ich in der Anm. z. 755. §. gegeben habe, wird man sich nicht wundern, wenn ich nichts entscheide. Man vergleiche die Auslegungen, welche neuerlich **Mendelssohn** und **Jakobi** von diesem Theile des Spinozischen Systems gegeben haben, mit der Herderischen Darstellung. Hat Spinoza göttliche Endursachen so geleugnet, wie Herder sie ihn leugnen läßt (Gott, III. Gespr.): so kann von dieser Seite für seinen Atheismus nichts gefolgert werden. Und aus seinen spekulativ metaphysischen Grundsätzen (754) wüßte ich ihn noch weniger herzuleiten. Denn die spekulative Metaphysik ist an sich selbst gegen Theismus und Atheismus gleichgültig: man kann mit jedem System über Substanz, Ursache, Wirkung u. s. w. die Gottheit eben so gut beweisen, als leugnen. Dieses hat der scharfsinnige Rehberg gewiß sehr deutlich gezeigt: Verb d. Met. S. 16 f. vergl. Ebend Abh. Ueber das Wesen der Kräfte. S. 75. So bleibt also die kategorische Leugnung der Endursachen das einzige Merkmal des Atheismus: und eben nach diesem Merkmale findet Herder den Spinoza unschuldig. Herder verfeinert bey dieser Gelegenheit den Begriff der Endursachen so sehr, sondert die (im Grunde doch unvermeidlichen und trostreichen) Anthropopathien in dem Grade davon ab; daß, wenn er noch einen Schritt weiter gienge, der ganze Begriff dem menschlichen Vorstellungsvermögen entzogen würde. Jedoch scheint mir die Kritik, welche Jakobi (Lehre d. Spinoza S. 351, ff.) über diese Stelle macht, viel zu hart zu seyn. Was der scharfsinnige Verfasser der Resultate (der selige Wüstemann) theils von den Endursachen überhaupt, theils von Spinozens Gedanken darüber, sagt (S. 86 — 107): das verdient noch eine genauere Prüfung. Was nun den auf göttliche Endursachen gegründeten physikotheologischen Beweis an-

langt: so behandeln ihn selbst die Atheisten mit Ernsthaftigkeit und Achtung; s. Diderot Pensées phil. p. 26. Hume's Dialogiques p. 111. 131. Die alten Theisten wissen ihm sehr mannichfaltige Wendungen zu geben, z. B. Sokrates in Xen. Mem. I. 4. IV. 3. Sextus adu. Phys. l. 2. p. 573. und Balbus beym Cicero N. D. II. Die Analogien und apagogischen Schlüsse, deren sich die Stoiker dabey bedienen, würden jezt nicht viel Wirkung thun; s. Cic. l. c. Sextus l. c. p. 569—582. Kant widerspricht sich in der Würdigung dieses Beweises offenbar. Er gesteht ihm zu, daß er der älteste, klärste und der gemeinen Menschenvernunft angemessenste ist. Er nennt es **trostlos und ganz vergeblich** seinem Ansehen etwas entziehen zu wollen; Cr. d. r. V. S. 651 ff. Auf der andern Seite ist, nach seinen teleologischen Prinzipien, der Begriff der Zweckmäßigkeit gar kein Naturbegriff, sondern bloß eine subjektive Maxime der Urtheilskraft: den physikotheologischen Beweis nennt er **unmöglich**, und das Resultat, der Satz es existiert eine Ursache der Weltanordnung, bleibt weiter nichts als **eine erlaubte Hypothese** (S. 640). Was die Unmöglichkeit betrifft, welche Kant auch in diesem Beweis findet, (wie kann ein Beweis, der nicht möglich ist, der klärste seyn?): so glaube ich, sie beruhet bey diesem Metaphysiker darinn, daß er mehr von ihm fodert, (die Evidenz des ganzen ontologischen Begriffes von Gott), als überhaupt irgend ein menschlicher Beweis leisten kann und soll. Das Unendliche aus dem Endlichen so herleiten wollen, daß der (obwohl gar nichts bedeutende) Gedanke des einzigen möglichen Gegentheils ausgeschlossen werde: das ist freylich ein ganz vergebliches Unternehmen, welches aber wohl nie ein Philosoph mit jenem Beweise auszuführen sich eingebildet hat. — Von Kants Teleologie, die er im II. Th. seiner **Cr. d. Urtheilskraft**

abhandelt, findet man eine sehr lesenswerthe Darstellung in Snells Erl. d. Kant. Cr. d. Urtheilskr. so wie auch in Spaziers Vers. üb. d. teleolog. Prinzip.

§. 935.

Die atheistische Erklärung der Formen der Welt, und besonders des Ursprungs der Menschen und Thiere aus der alleinigen Wirksamkeit der Materie, verhält sich zu der theistischen Erklärung aus Endursachen eines unendlichen Geistes; wie zu der ganzen Summe der Gründe der höchsten moralischen Gewißheit, der einzige, nichts geltende, der geometrischen Gewißheit (646) abgehende Fall der bloßen Möglichkeit.

§. 936.

Die moralische Gewißheit (935) ist eben so völlige Gewißheit, wie die geometrische; (922, II.)

Wer hier mit der moralischen Gewißheit nicht zufrieden ist, der vergißt, daß z. B. unsere Ueberzeugung von der Wirklichkeit einer Welt, von unserm eigenen Daseyn, ebenfalls in moralischer und nicht in geometrischer Gewißheit beruhet: denn der einzige mögliche Fall des Gegentheils bleibt auch hier übrig. Aber eben darum heißt es moralische Gewißheit, weil es den moralischen Grundsätzen von dem Gebrauche unserer Vernunft durchaus zuwider seyn würde, wenn man sich bey diesem einzigen möglichen Fall aufhalten und die Völligkeit seiner Ueberzeugung nicht eingestehen wollte. Es ist also nur ein harter Ausdruck, aber nichts weniger als ein Argument, wenn man

von dem physikotheologischen Beweise sagt: er zeige denn doch weiter nichts als eine sehr große Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes. Was Crusius unendliche Wahrscheinlichkeit nennt, das ist bey ihm nichts anders, als die moralische Gewißheit; wie auch das von ihm angeführte Beyspiel zeigt, daß eine Stadt Athen gewesen ist. Log. §. 361 422. vergl. Heydenreichs Ph. d. n. Rel. X. Betr. wo diese Art von Gewißheit ganz unter ihren in der Natur des menschlichen Verstandes bestimmten Werth herabgesetzt wird. Bleibt denn bey dem moralischen Beweise die Möglichkeit des Gegentheils nicht auch gedenklich? s. §. 941.

## §. 937.

**Die so genannten geometrischen Beweise für die Wirklichkeit Gottes (922, 12) sind dem theistischen System entbehrlich.**

Daß die so genannten geometrischen Beweise der Wirklichkeit Gottes aller apodiktischen Gewißheit ermangeln, und von den Atheisten, (welche den physikotheologischen allzeit mit einer gewissen Achtung behandeln), nur zum Triumph über die natürliche Religion gemißbraucht werden: das habe ich bereits in der allererſten Ausgabe der Aphorismen und auch in dem Gespräch über den Atheismus gesagt. Einer der berühmtesten von diesen geometrischen Beweisen ist der Cartesianische. Weil die Existenz eines der Prädikate des unendlichen Wesens ist, sagt Cartes, so existiert das unendliche Wesen, l. c. §. 13. 14. Meditatt. 5. Hier nun war mir von jeher unbegreiflich, wie die Existenz eine Eigenschaft eines Wesens seyn, (735), wie man das nothwendige Wesen, außer seiner Wirklichkeit, wo es nichts mehr

als ein abgezogener Begriff ist, (385, 389), ein Wesen nennen und ihm Eigenschaften beylegen, und wie endlich ein metaphysisches Wesen, ein abgezogener Begriff, Eigenschaften haben könne, (390, 391). **Leibnitz** hat diesen Beweis jederzeit als unbündig verworfen; s. Opp. T. II. P. I. p. 254. p. 264. vornehmlich aber T. III. p. 554 — 600, die zwischen ihm und **Eckharden** über diesen Gegenstand gewechselten Briefe; wo er unter andern ausdrücklich leugnet, daß man die Existenz wie eine Eigenschaft eines Dinges ansehen könne. Desto eifriger haben sich **Wolf** (Th. n. l. I. §. 24, seqq.), **Baumgarten** (Met. §. 607) und alle, welche zu dieser Schule gehören, dafür erklärt; vorzüglich aber **Mendelssohn**, erst in der **Preißschr. über die Evidenz**, und zuletzt in den **Morgenstunden**; S. 306, ff. Daß **Cartes** seine Idee aus dem **Anselmus**, einem berühmten Scholastiker des eilften Jahrhunderts, geschöpft habe: daran zweifle ich. Wer das Proslogium dieses Schriftstellers nicht besitzt: der kann die hieher gehörige lange Stelle in (G. E.) **Schulzens Grundriß** S. 169 abgedruckt nachlesen. Ein anderer so genannter geometrischer Beweis wird gegründet auf die Unmöglichkeit einer ewigen Reihe von Ursachen ohne eine erste Ursache; und daraus soll also folgen: die Bewegung der Materie müsse einen Anfang gehabt haben. **Clarke Daseyn Gottes** S. 14 ff. Wollaston's Religion of Nature p. 67. **Reimarus** I. Abh. **Clarkens** Gegner haben schon längst gesagt, daß man, wenn eine Reihe von auf einander folgenden Thätigkeiten ohne eine erste Thätigkeit nicht möglich ist, auf diese Art eben so wohl die Möglichkeit eines ewigen Gottes, als einer ewigen Materie leugnen könnte. Dieser Beweis hat also von allen Seiten Schwierigkeiten: 1) grenzt er an die Begriffe Unendlich, Ewig, und ist schon darum

allein nicht für unsere Fassung; 2) setzt er voraus, daß in der Ewigkeit Gottes keine Aufeinanderfolge sey; und doch läßt sich darüber gar nichts entscheiden, (s. skeptische Fragen); 3) setzt er voraus, daß die Materie, ihrem innern Wesen nach, keine Bewegkraft habe; welches eben so wenig bewiesen werden kann. Ich bin daher der Meinung, daß man über die Ewigkeit der Materie und ihrer Bewegung, mit den Atheisten nicht streiten müsse. Sie gewinnen auch damit nicht das Allergeringste: denn sey auch die Materie ewig: ist dann die Bildung der Welt erklärt? (929 Anm. z. 930. §.). **Toland** macht sich also (in seinen Lettres on Matter) lächerlich, wenn er den **Spinoza**, (als einen vorausgesetzlichen Atheisten), tadelt, daß er nicht von diesem Punkt ausgegangen war. Höchst sonderbar ist es, daß **Clarke** einige Analogie dieses Beweises in den bekannten Sätzen des **Aristoteles** findet: το πρωτον κινουν ακινητον — oder ετε δυνατον την αρχην της κινησεως ειναι εις απειρον. Es ist hier von nichts weniger, als vom Anfange der Zeit die Rede; s. die skeptischen Fragen. — Anlangend die Beweise aus der Zufälligkeit der Welt: an welchen Merkmalen soll man diese Zufälligkeit erkennen? **Clarke** (S. 30) und **Crusius** (Met. §. 33. 206) sagen: die Welt ist ein zufälliges Ding, weil sich ihr Nichtseyn denken läßt. Wird wohl diese Antwort, in welcher das zu Beweisende vorausgesetzt wird, einen Atheisten befriedigen? **Wolf** (l. c. §. 47. ff.) sagt: die Welt ist zufällig, weil sie, in Ansehung ihrer Zusammensetzung, auch anders seyn könnte, als sie ist. Hier wird, mittelst eines Schlusses von vier Begriffen, aus der Zufälligkeit der Form, die Zufälligkeit der Existenz gefolgert. **Reimarus** (IV. Abh.), welcher jedoch auf diesen Beweis nicht sonderlich viel rechnet, und sein treffliches System ganz auf die Vollkommenheit der Welt bauet, fragt: wie sollte

eine leblose materielle Welt, welche bey Seyn und Nichtseyn gleichgültig ist, ein nothwendiges Wesen seyn können? Zur Bestärkung seiner übrigen Gründe sehr gut: aber offenbar ist dieses Merkmaal der Zufälligkeit mehr rednerisch, als philosophisch. — Hätten nicht einige Atheisten die Ewigkeit der denkenden Kräfte, mit der Ewigkeit der Materie zugleich angenommen; und ließe sich die Unmöglichkeit, daß aus der Materie Denkkraft entstehen könne, ganz apodiktisch beweisen: so wäre das das stärkste Argument wider den Atheismus. **Garvens Anm. z. Ferguson, S. 358, ff.** Eine strenge Prüfung aller Beweise für das Daseyn Gottes findet man in der Schrift eines **Ungenannten: Von d. Unmögl. aller Beweise v. D. G. aus bloßer Vernunft.**

§. 938.

Widersprüche (922, 13) in dem Begriffe der Gottheit gehören nicht zu dem Theismus.

Die Sophistereyen, mit welchen Sextus (adu. Phys. l. 2. p. 588.) den Theismus der Stoiker bestreitet, sind ganz in Robinets Geschmack. Ist ein Gott, sagt er, so hat er Verstand, also Ueberlegung, also muß Gott etwas zweifelhaft und verborgen seyn können; denn ohne zweifelhafte Verborgenheit des Zukünftigen ist keine Ueberlegung möglich: also hat Gott Gemüthsbewegungen und ist veränderlich.

§. 939.

Das Uebel in der Welt (922, 14) wird besonders betrachtet in dem II. Abschn.

§. 940.

IV. Die dogmatische Kritik (920), welche die sogenannten geometrischen Beweise für die

Wirklichkeit Gottes mit Recht für unmöglich erklärt, behauptet: daß wir Zwecke in der Natur nicht erkennen, sondern nur subjektifer Weise, zu Gunsten der Einheit suchenden Vernunft, denken; indem die Kausalität nach Zwecken etwas Uebersinnliches sey; daß mithin fehlerhaft von einer Wirkung in der Sinnenwelt auf eine übersinnliche Ursache geschlossen, und also der Begriff der Kausalität über die Grenzen der Erfahrung angewandt werde; daß wir noch vielweniger das Ganze der Schöpfung genugsam übersehen, um ihren letzten Zweck (physikotheologisch durch Glückseligkeit der Lebendigen) zu bestimmen; daß die Physikotheologie höchstens einen Weltbaumeister nicht aber einen Weltschöpfer, vielweniger einen einigen Weltschöpfer erweise; daß überhaupt das transzendentale Ideal (die Idee von Gott) bloß regulatif und nicht konstitutif sey, und sonach vermittelst der theoretischen Vernunft ein wankender doktrinaler Glaube entstehen könne: daß hingegen die praktische Vernunft, indem sie, sich selbst gebietend, das moralische Gesetz anzuerkennen nöthige, zugleich auch die durch den Naturlauf: nicht zu bewährende Voraussetzung gründe nach Verhältniß der Würdigkeit glückselig zu werden, und mit dieser Voraussetzung den Gedanken: daß der Sittlichkeit alle Zwecke der Welt unter-

geordnet seyen von einer Gottheit, welche zugleich die allerhöchste Intelligenz und Regiererinn beydes, der moralischen und physischen Welt sey: so daß also die praktische Vernunft die Idee der theoretischen (von einer Gottheit), wiewohl ohne Objekt, und objektive Ueberzeugung, realisire.

§. 941.

V. Die skeptische Kritik (920) findet eben so wenig als die dogmatische (940), in der geometrisch seyn sollenden Beweisen Evidenz: gestehet aber ihre volle Ueberzeugung von der vernunftmäßigen Wahrheit des physikotheologischen; d h. ihr Unvermögen, die Wirklichkeit der Vernunftidee von einem verständigen Urheber der Weltanordnung zu leugnen, oder die überzeugende Kraft dieser Idee zu schwächen: denn sie läßt die vernunftmäßigen Vorstellungen gelten wie die sinnlichen und bezieht sie eben so wie die sinnlichen, mit Ueberzeugung auf Objekte, weil dieses der Einrichtung des Vorstellungsvermögens und also des Menschen Natur gemäß ist. (709. 9.). Im übrigen enthält sie sich, gleich fern von der Vermessenheit des systematischen Dogmatismus, und von der Kunst der dogmatischen Kritik, aller durch Ontotheologie demonstrierten, oder durch Moraltheologie postulierten Lehrsätze von dem höchsten Wesen, und begnügt sich mit der

allgemein gedachten und in Menschensprache allgemein ausgedrückten, aus der Betrachtung der Welt durch die Vernunft geschöpften Wahrheit: Gott ist unendlich vollkommen, als Geist und als Kraft — der allweise Urheber und Regierer der Welt. — Der dogmatischen Kritik und namentlich der Kantischen, welche diese Naturreligion theils nicht genugsam begründet, theils nicht genugsam vollständig findet, und beydes, Gründlichkeit und Vollständigkeit durch eine moralische Wendung der Vernunft und der Religion bewirken will, legt sie zur unpartheylichen Erwägung vor folgende Fragen: Warum muß der Mensch das Ganze der Welt mehr übersehen, um sie als ein System der Glückseligkeit, denn um sie als ein Reich der Sittlichkeit zu erkennen? Wenn unsere Denkart von Endursachen in der Naturwelt verdächtig ist: warum ist sie mehr gewiß in Ansehung der sittlichen? Soll die Beziehung der Welt auf Glückseligkeit weiter nichts seyn, als eine Folge unserer Vorstellungsart: woher beweiset man, daß die Moralität in uns, und die Beziehung der Welt auf Moralität, etwas anders ist? Ist in dem durch die ganze lebendige Schöpfung herrschenden Triebe nach Glückseligkeit für die erste Behauptung weniger Grund, als in der moralischen Vernunft einer

einzigen uns bekannten Gattung, des Menschen, für die andere? Warum soll die theoretische Vernunft weniger das Recht haben, ihre, eingestandenermaaßen unwiderstehliche, und mithin von der Ueberzeugung nicht zu trennende Idee eines verständigen Urhebers der Welt, mit voller Ueberzeugung für wahr zu halten, als die praktische unsre Ueberzeugung durch ein subjektives Interesse zu bestimmen? Ist nicht der Zusammenhang der Gottheit mit der wirklichen Naturwelt bestimmt? und ist also das, was zum Schlusse auf das Daseyn einer Gottheit erfodert wird, nicht vorhanden? Schließt selbst die dogmatische Kritik anders, wenn sie bey Erscheinungen Dinge an sich, bey Vorstellungen ein Vorstellungsvermögen voraussetzt? Darf das Gesetz der Kausalität transzendental nicht angewandt werden, um die Ursache der Naturvollkommenheit zu erklären: warum darf es also angewandt werden zur Erklärung der Moralität in uns? Oder ist der Schluß von dem Daseyn der Moralwelt auf einen moralischen Urheber derselben etwas anders, als der Schluß von der Wirkung auf die Ursache? Soll aber die Moraltheologie also nicht angesehen; soll die Idee einer Gottheit gar nicht als objektiv gedacht, sondern nur als zuträglich für die Moralität angenommen werden: wie wird

dann die Moraltheologie den Selbstruhm ihrer Heiligkeit behaupten? Hat die Idee, welche die praktische Vernunft von einer Gottheit herbeyführet, eingestandnermaßen, kein Objekt: was soll man dabey denken? Wenn Idee eine Art von Vorstellung ist, und jede Vorstellung auf ein Objekt bezogen wird: ist dann diese Idee der Gottheit nicht eine Vorstellung ohne etwas Vorgestelltes? Oder hat sie ein Objekt: wo wird es hergeleitet, als aus dem Grundsatze der Kausalität? Ist die theoretische Vernunft weniger ein Faktum, als die praktische? und warum soll nur diese den Widerspruch mit sich selbst nicht ertragen dürfen; jene aber sich den Selbstwiderspruch durch die dogmatische Kritik dergestalt anmuthen lassen, daß sie ihrer Idee von Gott durchaus kein Objekt zutheile? Dafern die Moraltheologie nicht allen Schlußregeln sich entziehen will: wie erweiset sie die Bündigkeit des Schlusses von dem Gebote der praktischen Vernunft, (der Glückseligkeit durch reine Sittlichkeit würdig zu werden), auf die Existenz eines Gottes, der die Glückseligkeit nach Würdigkeit ertheile? Sey auch in dem Gesetze der Sittlichkeit nichts, was die Glückseligkeit verheißet, und doch alles darinn, was den Zusammenhang derselben mit der Sittlichkeit voraussetzt: folgt daraus, daß ein

Wesen existieren müsse, welches den Grund dieses Zusammenhanges enthalte? Schließt man auch richtig von einem vorhandenen Gebote auf das wirkliche Daseyn der Mittel seiner Erfüllung? Soll aber der Beweis der Moraltheologie weiter nichts darthun, als die Verpflichtung also zu schließen (Cr. d. r. V. S. 617): wie wird man zu einem Schlusse, unabhängig von theoretischer Einsicht, praktisch verpflichtet? Wie beweiset die dogmatische Kritik, ohne Selbstwiderspruch, die Unmöglichkeit, dem Gebote der moralischen Vernunft Folge zu leisten, ohne Einfluß der Idee eines möglichen höchsten Gutes? Wenn die reine Sittlichkeit unabhängig ist von allen Triebfedern (Met. d. Sitten, S. 33 ff.): warum muß (Cr. d. r. V. S. 617) um der moralischen Verbindlichkeiten willen, ein höchstes Wesen vorausgesetzt werden, weil sie sonst ohne Triebfedern seyn würden? Ist am Ende diese ganze Art des subjektifen Glaubens fürs erste psychologisch möglich? (704) Soll aber dieser Glaube nicht eine wahre Ueberzeugung seyn: wie kann man einen Vortrag, der ihn anempfiehlt, statt ihn zu begründen, einen Beweis nennen? Was haben alle der Gottheit beygelegte Vollkommenheiten für eine Bedeutung, und alle Beweise derselben für einen Grund, wenn die Idee der Gottheit selbst nur

postuliert wird, vermittelst des Interesse der praktischen Vernunft? s. die Anm. z. 943. §.

Die Kantische Moraltheologie ist von ihrem Urheber und von dessen Nachfolgern vielfältig erklärt worden. Ganz eigen beziehen sich darauf, außer den in der Anm. z. 934. §. angeführten Schriften von Snell und Spazier, Jakobs Abh über den mor. Bew f d. Daf. Gottes. und Breyers Sieg der pr. Vern. Was Ulrich in der seinen Inst. angehängten Th. nat. p. 62 seqq. Flatt in dem Moral. Erkenntnißgr. der nat Rel. und der Verf. des Aenesidemus dagegen gesagt haben, verdient vorzüglich gelesen zu werden. Soll jedoch der Kantische Beweis in der Bedeutung ein subjektiver seyn, daß er nur in der Ueberzeugung des Individuums behauptet wird, welches ihn aufführt, und mithin auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch macht: so hört in so fern aller Streit auf; und es steht einem jeden frey zu sagen: mir ist dieser Beweis nicht überzeugend. Ich — meine — oder wünsche Gründe zu haben, wenn ich Kanten diesen Gedanken beylege. Das allein ist auch der Gedanke des wahren Skeptizismus, wenn er den physikotheologischen Beweis für evident erklärt. Ich, sagt der Skeptiker, werde durch ihn allein überzeugt; und ich sollte meinen (das ist das Aeußerste, was er hinzusetzt) andere Menschen müßten eben so davon überzeugt werden, und alle Philosophen zugestehen, daß es vernünftig, natürlich und heilsam wäre, diese Art von Ueberzeugung unter den Sterblichen aus allen Kräften zu befordern. — Der Haupteinwand der kritischen Philosophie gegen die theoretische Theologie, daß unsere Idee von Gott ohne alle Anschauung sey, thut auf mich, ich gestehe es ganz natürlich, nicht die geringste Wirkung. Kant sagt, die Sinne täuschen nicht; man muß nur keine

Belehrungen von ihnen erwarten, zu denen sie nicht bestimmt sind. Eben so darf ich wohl auch von der Vernunft sagen, daß sie mit ihrer Idee von Gott nicht so täuscht, wie es, ich hoffe nur bey dem mißverstandenen Kantischen System, scheinen möchte. Freylich wenn wir von der Vernunft Objekte sinnlicher Art fodern: dann täuscht sie uns, wiefern sie uns dergleichen Objekte so wenig giebt, als die Sinnen uns übersinnliche geben. Wenn wir aber die Vernunft ihrer wahren Bestimmung gemäß betrachten; so werden wir in der Ueberzeugung, welche sie uns von der Objektität der Idee einer Gottheit aufdringt, ein Objekt der Art, wie die Vernunft es geben kann, anschauen; d. h. wir werden uns genöthigt sehen, dieser Idee ein Objekt beyzulegen.

---

## IV.

## Ideen über diejenigen Eigenschaften des höchsten Wesens, welche sich auf den Endzweck der Welt und auf die Bestimmung des Menschen beziehen.

### §. 942.

Die Ideen der Menschen von den Eigenschaften Gottes können, ihrer Natur nach, keine andere Quelle haben, als die, aus welcher die Vernunft den Gedanken schöpft, von desselben Wirklichkeit: die Vollkommenheit der Welt.

§. 943.

In den Lehrsätzen von den Eigenschaften Gottes, welche abgeleitet werden entweder von der metaphysischen, oder von der moraltheologischen Idee der Gottheit, ist nicht mehr Evidenz, als in den Beweisen, welche die Realität dieser Idee begründen.

Ich bekenne daher, daß mir die noch so systematischen Beweise von den göttlichen Eigenschaften, welche auf die ontologische Idee der Gottheit gebauet werden, niemals eingeleuchtet haben; s. Spinozae Pr. Phil. App. P. II. C. 1. — 10. Schuberti Met. IV. 2. 3. 4. p. 537. seqq. Boehmii Met. I. 1. th. nat. Eberhards Vorb. z. nat. Rel. §. 21, 22. In der kritischen Philosophie ist dieses das Sonderbare, daß sie sich in der Lehre von den Eigenschaften Gottes, dessen Existenz sie doch für unerkennbar und unerweislich erklärt, einer größern Vollständigkeit und Würde rühmt. Oft scheint sie zu vergessen, daß sie die Gottheit, mit allen ihr zugetheilten Eigenschaften gar nicht, theoretisch beweiset, sondern nur praktisch, zum Behuf des sittlichen Lebens in der Welt, annimmt. Freylich kann man annehmen, was man will, wenn man statt des Beweises: das ist also, den Machtspruch ergehen läßt: das soll also vorausgesetzt werden. Auf diese Art war denn auch die Schöpferkraft Gottes sehr leicht anzunehmen; s. die skept. Fragen. Nur sollte man so etwas nicht beweisen nennen; und wenn man sich dieses Ausdrucks enthielte, so würde über die Hauptsache weiter kein großer Streit seyn.

§. 944.

Zweyerley ist in der Welt (941), für die menschliche Vernunft einleuchtend, und weit erhaben über

das Bedürfniß spekulativer Beweise, oder praktischer Postulate (943): eine unendliche Kraft, und ein unendlicher Verstand ihres Urhebers.

§. 945.

I. Die Idee der unendlichen Kraft des Urhebers der Welt (944) ist der Vernunft einleuchtend in folgendem Schlusse: Dasjenige Wesen, von dessen Kraft die Zusammensetzung und Bewegung der materiellen Welt abhieng, und noch abhängt, dessen Kraft folglich größer ist, als alle endliche Kräfte des unermeßlichen Weltall: besitzt eine alles überwiegende, durch nichts eingeschränkte, und folglich unendliche Kraft. — Man nennt die unendliche Kraft des Urhebers der Welt, Allmacht, in Beziehung auf ihren Einfluß in die Begebenheiten der Welt, und in unser Schicksal.

§. 946.

II. Die Idee von dem unendlichen Verstande des Urhebers der Welt (944) erlangt und erweitert die Vernunft durch folgenden Schluß: Weil die Welt in allen Zusammensetzungen und Anordnungen, welche wir kennen, die größte Einstimmung zeigt, folglich die größte Vollkommenheit: so muß in dem unendlichen Geiste, ihrem Urheber, eine deutliche Vorstellung aller möglichen

Welten, d. h. aller möglichen Wesen, Eigenschaften, Wirkungen und Verhältnisse seyn. Denn die Anordnung der vollkommensten Welt setzt voraus eine Vorstellung aller möglichen Welten: die Vorstellung aller möglichen Welten aber ist die Vorstellung aller möglichen Dinge.

§. 947.

Wenn man den Begriff des unendlichen Verstandes (946) zergliedert, und in verschiedenen Beziehungen betrachtet: so entstehen einige abgesonderte Prädikate des unendlichen Geistes, und aus diesen Absonderungen Begriffe von denjenigen göttlichen Eigenschaften, welche das Wesen der Welt, die Bestimmung des Menschen, und seine Verhältnisse mit der Gottheit erklären.

§. 948.

Wiefern die wirkliche Welt mit allen endlichen Dingen, welche in ihr nebeneinander sind und aufeinander folgen, ein Theil des Möglichen ist (946): sofern erkennt der unendliche Geist das Wirkliche, als unterschieden von dem Möglichen. Diese deutlichste Erkenntniß, welche in der Gottheit ist von allem Wirklichen, wird Allwissenheit genannt; vornehmlich in Rücksicht auf die Unverborgenheit menschlicher Gesinnungen und Handlungen: in

Beziehung auf die zukünftigen Dinge, heißt sie, nennt man sie Vorherwissenheit. Die Vorherwissenheit Gottes läßt sich nicht anders denken, als bestimmt durch die Einsicht des Zusammenhangs der Folgen mit ihren Gründen (881).

§. 949.

Der göttliche Verstand (947) wird Weisheit genannt, wiefern sich derselbe den vollkommensten Endzweck der Welt, und zu diesem Endzwecke die vollkommensten Mittel denkt.

§ 950.

Der göttliche Verstand (947) wird Wille genannt, wiefern er die göttliche Wirksamkeit durch Vorstellung des Vollkommensten bestimmt. Wiefern wir den Willen jedes gedenklichen Geistes denken durch die Vorstellung des Vollkommensten bestimmt, und die Vorstellung dessen, was das Vollkommenste ist, in dem unendlichen Verstande denken als höchst wahr und deutlich: sofern müssen wir nothwendig denken, daß der göttliche Wille allzeit gerichtet sey auf das, was wirklich das Allervollkommenste ist, in jedem möglichen Falle des Wirkens.

§. 951.

Obwohl der Wille des höchsten Wesens zu jeder Wirksamkeit nothwendig bestimmt ist (950),

durch die Vorstellung dessen, was das Vollkommenste ist: so hat doch sein Wille die allerhöchste Freyheit; denn das unendliche Wesen ist fern von allen Einflüssen anderer Dinge (800).

Die Verhandlung der Streitfrage, ob der Endzweck der Welt Glückseligkeit oder Sittlichkeit sey, bleibt bis zum andern Theil ausgesetzt.

§. 952.

Aus dem vollkommensten Willen des höchsten Wesens (950), verbunden mit desselben unendlicher Kraft (945) schließen wir auf desselben vollkommenste mögliche Wirksamkeit. Die Kraft des höchsten Wesens wird durch nichts eingeschränkt, als durch seinen Willen; sein Wille durch nichts bestimmt, als durch seinen Verstand, und sein Verstand durch nichts, als durch die Wahrheit.

---

§. 953.

Wenn sich der Verstand Gottes (946) den vollkommensten möglichen Endzweck der Welt und zu diesem Endzwecke die vollkommensten möglichen Mittel vorstellt (949); sein Wille aber durch diese Vorstellung des Verstandes bestimmt (950), und die Wirksamkeit seines Willens durch die uneingeschränkteste Kraft geäußert wird (952): so folgt daraus die größte mögliche Vollkommenheit der Welt (901).

§. 954.

Der wichtigste Einwurf gegen diesen Beweis des Optimismus (953), ist Leibnitzens selbsteigener: Kann in einem unendlichen Verstande, der unendliche Mannichfaltigkeiten möglicher Welten denkt, und ihre Vollkommenheiten ins Unendliche vergrößert, eine dieser möglichen Welten die allervollkommenste seyn, ohne möglichen Zusatz der Vollkommenheit in dem unendlichen Verstande?

§. 955.

Wer auf diesem Einwurfe (954) beharret, hat zweyerley zu beweisen: 1) daß das Unendliche nicht etwas Bestimmtes seyn könne in dem göttlichen Verstande; 2) daß das Unermeßliche in der unendlichen Reihe vollkommener möglicher Welten, welches der unendliche Verstand übersieht, fähig sey eines möglichen Zusatzes der Vollkommenheit.

§. 956.

Ein anderer Einwurf gegen die größte mögliche Vollkommenheit der Welt (953), welcher hergenommen wird aus der Größe des Uebels, wird beantwortet durch die Erläuterungen des II. Abschn.

---

§. 957.

Wenn sich die menschliche Vernunft Untersuchungen erlaubt über den Endzweck der göttlichen Weis-

heit in der Welt: so entstehen in ihr sehr natürlich folgende Ideen. Für leblose Dinge ist kein Endzweck möglich. Für das unendliche Wesen ist kein Endzweck möglich, welcher erreicht werden könnte, oder müßte durch das Daseyn des Wirklichen Für die lebendigen Geschöpfe ist in Rücksicht auf göttliche Weisheit kein anderer Endzweck möglich, als der, welcher ihre wesentliche Vollkommenheit zum Gegenstande hat. Nun ist aber die wesentliche Vollkommenheit lebendiger Geschöpfe ihre Glückseligkeit; und alles was sonst Vollkommenheit genannt wird, Weisheit, Tugend, u. s. w. ist es in dieser Beziehung. Folglich ist in der göttlichen Weisheit kein anderer Endzweck einer Welt möglich, als die größte mögliche Glückseligkeit der lebendigen Geschöpfe.

## §. 958.

Die Welt, betrachtet in Beziehung auf die göttliche Weisheit, ist ein Werk willkührlicher Zusammensetzung: folglich ist der Begriff der Welt ein willkührlicher Begriff, und das Wesen der Welt bestehet in ihrem Endzweck (423). So ist also die Welt ein System der größten möglichen Glückseligkeit, angeordnet für die größte mögliche Mannichfaltigkeit lebendiger Geschöpfe.

§. 959.

Alles in dem Weltall zeigt die Einartigkeit seiner Anordnung, die Einartigkeit seines Endzwecks, und die Einartigkeit der zu seinem Endzweck angeordneten Mittel. Nichts veranlaßt oder berechtigt den Gedanken verschiedener Systeme, Endzwecke und Mittel. Weiter vermag die Vernunft nicht auszuführen den Beweis der Einheit Gottes.

Wer von mancherley metaphysischen Beweisen der Einheit Gottes, welche bald aus dem Begriffe des höchst vollkommenen, unendlichen Wesens, bald aus dem Satze des Nichtzuunterscheidenden, bald aus andern dergleichen Grundbegriffen geführt worden sind, Nachricht haben will: der lese das, was Herr Hennings darüber in der Einleitung zu seiner Abh. von der Einheit Gottes gesammelt hat.

§. 960.

Es ist nicht historisch erweislich, daß je Menschen, welche des Begriffs einer verständigen Ursache der Welt nicht ermangelten, mehrere Götter geglaubt haben (959). Die Vielgötterey ist die Folge einer gänzlichen Unwissenheit aller Grundbegriffe des Theismus. Die Götter des Polytheismus sind keine Schöpfer, sondern Geschöpfe der Welt, obwohl in einzelnen Theilen derselben Regierer.

Das Resultat der historischen Untersuchungen, welche Herr Meiners, theils in seiner Religionsgeschichte

der Egyptier, theils in der Hist. de Deo, über die Religion der alten Völker, angestellt hat, gehet dahin, daß alle alte heydnische Völker, (auch die Griechen bis auf das Zeitalter des Perikles), der Vielgötterey ergeben waren, und von einem verständigen Urheber der Welt keinen Begriff hatten. Andere Gelehrte hingegen, namentlich Plessing, (Memnonium II. B. 4. u. 6. Th.) finden den Begriff eines wahren Gottes bey den ältesten Völkern; auch Vossius de Orig. Idol. C. 2. (dieser Schriftsteller hält den Manicheismus für die älteste Art der Vielgötterey); Herbert de Rel. genril. Cap. 2. 13. — Die sogenannte trinitas platonica scheint ein Beweis zu seyn, daß die Art der Vielgötterey, welche ich in diesem §. beynahe für unmöglich erkläre, wirklich statt gefunden habe: allein ich bin versichert, daß die Neuplatoniker bey dieser allegerischen Darstellung und Personificazion der Weisheit, Güte und Macht Gottes, gar nichts, und am allerwenigsten drey Götter gedacht haben. Cudworth findet diese Dreyheit bey allen alten Völkern, und, was die Griechen betrifft, vornehmlich bey dem Pythagoras und Plato; welche, so wie nachher Philo und andere Neuplatoniker, die mißverstandene christliche Dreyeinigkeit dabey im Sinne gehabt haben sollen; so daß die ältern griechischen Weltweisen diese Lehre von den Juden überkommen hätten; Syst. intell. Tom. I. p. 635. seqq. Eben das ist auch eine von Huets Lieblingshypothesen, Qu. Aln. II. 12. Man lese hierüber Meiners Gesch. der Neuplatonischen Philosophie, S. 55 ff.

---

## §. 961.

Wiefern sich Gott den Endzweck der größten möglichen Glückseligkeit (957) vorstellt als das

Allervollkommenste (949, 950), und also diesen Endzweck will; aus dieser Beschaffenheit des göttlichen Verstandes und Willens aber alle Glückseligkeit der Lebendigen entstehet, und ein Wesen, welches Glückseligkeit, und also das Gute (896) will, selbst gut oder gütig genannt wird: sofern wird der göttliche Verstand genannt Güte, oder Gütigkeit.

§. 962.

Auch in wahrhaftig verständigen Menschen ist Schätzung und Bewirkung der Glückseligkeit lebendiger Geschöpfe, das Wesen und die Folge wahrer Weisheit. Wissenschaft, Klugheit, Scharfsinn und Witz sind keine Weisheit, ohne Geschöpfliebe und Wohlwollen.

§. 963.

Der unendliche Verstand Gottes (947) wird Heiligkeit genannt in zweyerley Beziehung: 1) wiefern dadurch ausgeschlossen wird jede Mangelhaftigkeit des Erkenntnisses, und jede Unlauterkeit des Willens; 2) wiefern daraus nothwendig folgt Wohlgefallen an sittlicher Vollkommenheit, und Mißfallen an sittlicher Unvollkommenheit.

§. 964.

Jedoch schließt die göttliche Heiligkeit nicht in sich Foderungen einer unendlichen sittlichen Voll-

kommenheit, an die erschaffenen Geister; noch schließt sie aus das Wohlgefallen an eingeschränkten Vollkommenheiten derselben.

§. 965.

Weil der wesentliche Endzweck der Welt die größte mögliche Glückseligkeit (957), und zu diesem Endzwecke jedes sittliche Geschöpf ein Mittel ist: so hat in dem göttlichen Verstande jedes sittliche Geschöpf mehr, oder weniger Werth, je nachdem es durch seinen Willen mehr, oder weniger beyträgt zu diesem Endzwecke. In dieser Beziehung wird der göttliche Verstand (947) Gerechtigkeit genannt.

§. 966.

Der unendliche Verstand Gottes (946) schätzt unfehlbar und vollkommen richtig den Werth aller sittlichen Gesinnungen und Handlungen, weil er die Entstehung derselben aus den Anlagen und Verhältnissen aufs allerdeutlichste erkennt. Kein endliches Geschöpf ist vermögend die Sittlichkeit eines andern vernünftigen Geschöpfs, oder nur einer einzigen freyen Handlung, zu beurtheilen.

§. 967.

Anlangend die göttliche Strafgerechtigkeit insbesondere: so sind göttliche Strafen Leiden,

welche auf böse Gesinnungen und Handlungen vernünftiger Geschöpfe folgen, nach den Regeln der göttlichen Weisheit (949).

§. 968.

Leiden vernünftiger Geschöpfe können nach der göttlichen Weisheit (967), zusammenhangen mit bösen Gesinnungen und Handlungen vernünftiger Geschöpfe, theils wie Wirkungen mit ihren Ursachen, theils wie Mittel mit dem Endzwecke der Besserung.

§. 969.

1. Die allenthalben in der Natur sichtbare ursachliche Verbindung zwischen Untugend und Leiden vernünftiger Geschöpfe, ist eine weise und gerechte Stellung und Vertheilung des Uebels, nach welcher der größere Theil des unvermeidlichen Uebels, in der allgemeinen kosmischen Verbindung der Dinge aus bösen Gesinnungen und Handlungen entstehet, wie die Wirkung aus der Ursache (968).

§. 970.

Auch der, welcher ganz leugnete alle Sittlichkeit und Zurechnung freyer Handlungen, müßte bekennen, daß, dafern Uebel in der Welt unvermeidlich war, das Uebel denn mit der vollkommensten Weisheit und Gerechtigkeit gestellt und ver-

theilt sey, wenn es unter den vernünftigen Geschöpfen mehr die bösen trifft, als die guten.

§. 971.

Wirklich kann man schon in dem gegenwärtigen Leben nicht verkennen die unzertrennliche Verbindung der Glückseligkeit mit der Tugend, und des Elends mit dem Laster; folglich nicht verkennen die vollkommenste Weisheit und Gerechtigkeit Gottes in der Stellung und Vertheilung des Uebels. Die Klagen, welche dieser Wahrheit widersprechen, beruhen auf einem falschen Schein, und auf einem falschen Begriffe von Glückseligkeit und Elend, Böse seyn, ist, auch in der Empfindung, ein größeres Elend, als Böses leiden.

§. 972.

2. Böse Gesinnungen und Handlungen entstehen zunächst aus Irrthum des Verstandes, und jeder Irrthum entsteht aus Abweichungen der Aufmerksamkeit von dem, was wahr ist und gut. Leiden erwecken die Aufmerksamkeit, und richten sie auf das Wahre und Gute: folglich berichtigen sie den Verstand, und sind Mittel der sittlichen Besserung in dem System der göttlichen Weisheit, wie die erziehenden Strafen eines Vaters (968).

§. 973.

Demnach erfodert der Endzweck der göttlichen Weisheit, Leiden vernünftiger Geschöpfe, als Mittel der sittlichen Besserung; wiefern sittliche Güte ein Mittel ist der Vollkommenheit und Glückseligkeit der Welt (968, 972).

§. 974.

So ist also die göttliche Strafgerechtigkeit (967) eine Anordnung der unendlichen Weisheit (949), nach welcher Leiden vernünftiger Geschöpfe theils natürliche Wirkungen der sittlichen Bosheit, theils Mittel der sittlichen Besserung werden (968, 969, 972).

§. 975.

Aus jenen falschen Begriffen von zwecklosen Foderungen der göttlichen Heiligkeit (964), und aus der Uebertreibung einer menschlichen Analogie des höchsten Wesens mit einem bürgerlichen Herrscher, sind entstanden falsche und trostlose Begriffe von der Strafgerechtigkeit Gottes (967).

§. 976.

1. Gott fodert und gebeut die Tugend, nicht in Beziehung auf eine zwecklose Heiligkeit (963), sondern aus Weisheit (967); wiefern die Tugend das größte Mittel der Glückseligkeit und also des Endzwecks der Welt ist (957).

§. 977.

Weil der Endzweck der Glückseligkeit (957) der Wille des höchsten Wesens, und der Wille des höchsten Wesens das Gesetz vernünftiger Geschöpfe ist: so gilt es an sich selbst gleich, ob man den Begriff der Tugend, durch Uebereinstimmung moralischer Gesinnungen und Handlungen — mit dem Endzweck, oder mit dem Willen, oder mit dem Gesetze des höchsten Wesens erkläre. Die letztere Form des Ausdrucks führt mit sich den Begriff des Gehorsams; und ist daher höchst anständig für das menschliche Verhältniß, und vorzüglich wirksam die Tugend durch zwingende Verbindlichkeit zu bewirken; zumal wo die sittliche Kraft und Güte der Menschen nicht hinreicht, sie durch den philosophischen Enthusiasmus hervorzubringen.

§. 978.

2. Weil das Majestätsrecht der Fürsten (975) nicht auf ihrer unbezogenen persönlichen Wichtigkeit, sondern auf dem Vereinigungs- und Unterwerfungsvertrage der Gesellschaft, die Herrschaft des höchsten Wesens über die vernünftigen Geschöpfe, auf dessen unendlicher Vollkommenheit beruhet, und unmittelbar aus Grundbegriffen folgt: so ist kein eigentlicher Sinn in der Vergleichung der göttlichen Herrschaft über die vernünftigen Ge-

ſchöpfe, mit dem vertragmäßigen Majeſtätsrechte der Fürſten (975).

§. 979.

Die Beleidigung der bürgerlichen Majeſtät (978) iſt entweder eine Verletzung, oder eine Leugnung der Macht, welche die Geſellſchaft ihrem erwählten Beherrſcher, als ein nothwendiges Mittel zur Bewirkung der bürgerlichen Glückſeligkeit, in dem Unterwerfungsvertrage übergiebt; wiefern und wie lange er dieſe Macht zu dieſem Endzwecke gebraucht.

§. 980.

Die ſchärfere Ahndung des beleidigten Majeſtätsrechts wird nöthig durch das Unvermögen des Beherrſchers, die bürgerliche Glückſeligkeit zu bewirken, ſobald der Unterwerfungsvertrag nicht erfüllt, und ſeine, des Beherrſchers Macht geleugnet oder eingeſchränkt wird (979).

§. 981.

Die Herrſchaft des höchſten Weſens über die vernünftigen Geſchöpfe kann weder durch Leugnungen, noch durch wirkliche Angriffe, wie das Majeſtätsrecht eines Fürſten, in Gefahr geſetzt (979, 980), ſo wenig als überhaupt die Gottheit, gleich einem Menſchen, beleidiget werden. Denn beleidigt werden, heißt in einer ſeiner Vollkommenheiten oder

Vorzüge, Einschränkungen oder Verletzungen erleiden.

§. 982.

Die sich selbst überlassene Vernunft entdeckt von der göttlichen Strafgerechtigkeit nur jene beyden Seiten (968). Rächende, Genugthuung fodernde Strafen der Gottheit, lassen sich nicht aus der Philosophie beweisen; wenn auch darüber gestritten wird, ob sie der Philosophie widersprechen.

Ueber diesen Streit lese man Eberhards Apologie d. Sokrates. Nicht weniger freymüthig, als Hr. Eberhard, erklärt sich Herr Feder über die philosophische Unerweislichkeit rächender Strafen Gottes. Institutt. II. e. met. §. 40. 41. p. 194. Numne id ferat postuletque perfectissimae iustitiae ratio, vt vnumquodque delictum puniatur, etiamsi neque ad emendationem delinquentis, neque ad salutem aliorum, ea poena necessaria sit? Sunt, qui ita censent viri grauissimi. Nobis tamen satis firmae eorum rationes non videntur; neque omnino hoc a nobis impetrare possumus, vt alicui infligi malum ab optima mente existimemus, quando non aliud maius aliquod malum hoc impediatur. Poenae stricto significatu naturales, i. e. necessariae ad hanc disputationem plane non pertinent. Neque adeo iis rationibus assentiri possumus, quibus infinitas aut aeternas esse debere, quas perfectissima iustitia constituit, poenas aliqui efficere satagunt. — §. 41. Neque sanctitas mentis perfectissimae, quod putam atque ab omni pravitate abhorrentem, nomen declarat, nouum vindictae, quae, praeter naturales, poenas alias infligat, fundamentum recte constitui posse videtur. Neque enim odium vi-

tiorum, personae odium in sapiente sit, neque sui caussa alteri malum inferre, perfectissimae naturae conueniens duci potest. Quae itaque a sanctitate summi numinis oriri possunt poenae, vel naturales esse eaeque priuatiuae, vel iis, quae ipsa sapientissima bonitate necessariae fiunt, contentae esse videntur.

§. 983.

Menschliche Gerechtigkeit bestehet in der genauen Anwendung allgemeiner Vorschriften oder Gesetze auf einzelne Fälle; menschliche Billigkeit in der Ausnahme einzelner Fälle von der Regel eines ohne Uebersehung dieser einzelnen Fälle gegebenen Gesetzes. Wenn die Billigkeit durch besondere Rücksichten und zufällige Verhältnisse und Umstände bestimmt wird: so wird sie Nachsichtigkeit, wenn sie mit mitleidigen Empfindungen verbunden ist, Barmherzigkeit genannt.

§. 984.

Die göttliche Gerechtigkeit folgt nicht allgemeinen Regeln oder Gesetzen, sondern dem richtigen Anschauen jedes einzelnen Falles. Gesetze sind nur für menschliche Gerechtigkeit nöthig; theils weil die Vorhersehung aller einzelnen Fälle unmöglich, theils weil die willkührliche und von allgemeinen Vorschriften unabhängige Beurtheilung einzelner Fälle nicht zuverlässig ist.

§. 985.

Weil die göttliche Gerechtigkeit nicht von Gesetzen abhängt (984), sondern jede einzelne Handlung der vernünftigen Geschöpfe beurtheilt, nach der deutlichsten Einsicht der dabey zum Grunde liegenden Anlagen und Verhältnisse (966): so findet keine Ausnahme göttlicher Gesetze statt. Und in so fern kann das, was man Billigkeit nennt, Gott anders nicht zugeschrieben werden, als figürlicher und redneriſcher Weise (983).

§. 986.

Vielweniger kann die göttliche Gerechtigkeit freye Handlungen vernünftiger Geschöpfe anders beurtheilen, als ſie ſind, wegen besonderer zu den Ursachen der Handlung nicht gehöriger Rücksichten; noch abgelenkt werden von ihrem Urtheile, durch Empfindungen und Gemüthsbewegungen. Demnach läßt ſich in Gott, noch weniger als die Billigkeit, denken das, was man Nachſichtigkeit, oder Barmherzigkeit nennt (983).

§. 987.

Wenn jedoch der Menſch betrachtet die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Verſtandes und Willens, und zugleich den unermeßlichen Abſtand von dieſer unendlichen Vollkommenheit zu der mangelhaften Tugend der endlichen Geiſter: ſo iſt es

ganz seiner Natur und seinem Verhältniß gemäß, darüber zu erstaunen, daß das unendliche Wesen Wohlgefallen habe auch an den niedersten Graden der endlichen Vollkommenheit, und den Beytrag jeder freyen Handlung vernünftiger Geschöpfe zum Endzweck der Welt auf das richtigste schätze (966); anstatt den Blick seiner Heiligkeit von sittlich unvollkommenen Geschöpfen abzuwenden, oder sie gar zu berauben des Einflusses ihrer vorsehenden Güte. Diese Verwunderung ist der wahre Ursprung des Gedankens und ein natürlicher Grund des Ausdrucks: göttliche Barmherzigkeit.

---

## Anderer Abschnitt.

## Ueber die Ursache des Uebels in der Welt.

### §. 988.

Dieser Abschnitt bestimmt 1) den Begriff des Uebels; betrachtet 2) die Beschaffenheit und Größe des Uebels in der Welt; und zeigt 3) den Grund desselben in der göttlichen Weisheit.

## I.

## Bestimmung des Begriffs Uebel.

§. 989.

Uebel ist Leiden lebendiger Wesen: das erhellet aus der Umkehrung der Begriffe Gut, Vollkommenheit (896).

Die ontologische Erklärung des Uebels, in Wolfs und Baumgartens System, ist zwar etwas dunkel, aber dennoch ganz richtig. Denn wiefern in jeder Unvollkommenheit ein Nichtzusammenstimmen ist: so ist jede Verneinung ein Uebel, und jede Bejahung, (Realität) in einem Dinge, eine Vollkommenheit; s. Baumgartens Met. §. 103 ff. Eben dieses will Leibnitz sagen, wenn er das Uebel bloß in der Privazion setzt, Theod. §. 33. Indessen scheint mir Reimarus noch besser zu Werke zu gehen, indem er die Begriffe Vollkommenheit und Uebel, sogleich auf Glückseligkeit und Elend lebendiger Wesen beziehet. Ob die Wolfischen und Baumgartenschen Lehrsätze von der wesentlichen Wahrheit, Vollkommenheit und Güte der metaphysischen Dinge, (welche doch nichts anders als Allgemeinbegriffe sind), nicht einestheils den Sprachgebrauch beleidigen, anderntheils alle Erwartungen der Philosophie unerfüllt lassen, mögen andere beurtheilen. Freylich kann man, wenn der Begriff Vollkommenheit so ontologisch für die Zusammenstimmung der wesentlichen Stücke zu dem Wesen eines Dinges genommen, und also nichts anders darunter verstanden wird, als die Zusammenkunft gewisser Bestandideen zu einem Begriff, den auffallen-

den Satz behaupten: omne ens est verum, bonum, perfectum. Wer sollte aber erwarten, daß damit mehr nicht, als dieses gesagt werde: jeder Begriff enthält alle ihm zugehörige Bestimmungen?

§. 990.

Die Ursachen des Uebels in der Welt sind Unvollkommenheiten theils der materiellen, theils der geistigen Wesen: materielles und geistiges Uebel. Die Unvollkommenheiten der geistigen Wesen sind theils in ihrem Erkenntniß-, theils in ihrem Willensvermögen: logisches und moralisches Uebel.

§. 991.

Die schulübliche Eintheilung in physisches, metaphysisches und moralisches Uebel, drückt nicht aus drey wesentlich verschiedene Arten, sondern nur dreyerley Gesichtspunkte, aus welchen man das Uebel betrachtet. Alles Uebel ist physisches Uebel, als Leiden lebendiger Wesen. Alles Uebel ist metaphysisches Uebel, in Rücksicht auf die idealische Nothwendigkeit der Dinge. Das moralische Uebel ist nicht eine besondere Art, sondern nur eine besondere Ursache des Uebels (990).

## II.

## Ueber die Beschaffenheit und Größe des Uebels in der Welt.

§. 992.

Soll richtig geschätzt werden das Verhältniß des Uebels gegen das Gute in der Welt: so dürfen Irrthum und Untugend, (das logische und moralische Uebel 990. 991), nicht gerechnet werden als Uebel an sich selbst, oder in Rücksicht auf eine zweck- und beziehungslose Heiligkeit Gottes; sondern wiefern mittelbar oder unmittelbar daraus entstehen Leiden lebendiger Wesen (975).

§. 993.

Wer das moralische Uebel betrachtet wissen will als Uebel an sich (992): der hat zu beweisen, daß das göttliche Gesetz der Tugend etwas anders sey, als die Regel der Vollkommenheit und Glückseligkeit; daß sich dasselbe bloß auf göttliche Heiligkeit und Majestätsrechte beziehe (978), und nicht auf das Wohl der Lebendigen; daß irgend etwas moralisch böse sey, was nicht mittelbar, oder unmittelbar die Glückseligkeit lebendiger Wesen hindert; oder irgend etwas moralisch gut, was sie nicht mittelbar, oder unmittelbar befördert.

§. 994.

Auch der lasterhafteste, böseste Mensch ist in seinem Verstande und Willen mehr gut, als böse: auch die lasterhafteste und böseste Handlung wirkt in dem kosmischen Zusammenhang der Dinge mehr Gutes, als Böses. Ein geistiges Wesen, welches mehr bös wäre als gut, und eine Handlung, welche mehr Böses wirkte als Gutes, könnte nicht Platz haben in der Welt eines allweisen Schöpfers. Die Falschheit aller menschlischen Tugend kann eben so wenig bewiesen werden, als die geringere Anzahl guter Menschen.

Garvens Anm. z. Ferguson, S. 377. Zollikofers Betr. über das Uebel, 4. S. 61 ff.

§. 995.

So ist also die Frage von der Größe des Uebels in der Welt, keine andere, als die Frage von der Größe der Leiden der lebendigen Wesen.

§. 996.

Wir sehen viele und große Leiden auf der Erde: aber nichts berechtigt uns, noch mehrere und größere vorauszusetzen in andern Theilen des Weltall.

§. 997.

Ungegründet und trostlos ist die auf falschen Begriffen von den Endzwecken der Gottheit ge-

gründete Vorausſetzung, unendlicher Leiden des ungleich gröſſern Theils der Menſchenſeelen nach dem Tode, und anderer erſchaffener Geiſter in andern Theilen des Weltall. Dieſe Vorausſetzungen behaupten, heißt die göttliche Weisheit und Güte leugnen, und das Uebergewicht des Elends über die Glückſeligkeit ins Unendliche treiben.

Die Frage von der Seligkeit der Heiden, gehet zwar unmittelbar nur das Chriſtenthum an: wer aber weis, welche harte Folgerungen Bayle aus der Theologie ſeines Zeitalters gegen die Weisheit und Güte Gottes, und für die Gröſſe der Leiden in der Welt zog, (in Leibnitzens Theod. §. 112. 713), der wird Gründe finden, auch in der Philoſophie Rückſicht darauf zu nehmen. Leibnitz erklärte ſich ſehr freymüthig, vornehmlich in den Briefen an Peliſſon; wo er zeigt, daß die Verdammung der Heiden, auch wider die Lehrſätze der römiſchen Kirche iſt. Opp. Tom. I. p. 684. 706. Merkwürdig iſt insbeſondere die Erklärung, welche er p. 685 aus den Explicationibus orthodoxis des Jakob Paiva Andradius, eines portugieſiſchen Theologen, der auf der tridentiniſchen Kirchenverſammlung eine Perſon von Bedeutung war, anführt: Que les Philoſophes, qui ont employé toutes leurs forces, pour connoitre un vrai Dieu, et pour l'honorer religieuſement, ont eu la Foi, qui fait vivre le Juſte; que la redemtion du genre humain par J. C. eſt contenue tacitement, implicite, dans la Providence generale de Dieu — que ce ſeroit la plus grande cruauté du monde, (neque immanitas deterior vlla eſſe poteſt; das ſind die Worte des Paiva), de condamner les hommes aux peines eternelles, pour avoir manqué d'une Foi, à la quelle

il n'y avoit pas moyen de parvenir. Leibnitz führet am Ende dieses Schreibens noch andere graue Autoritäten aus der römischen Kirche an. Ein Hauptbuch über diese Materie ist Eberhards Apologie des Sokrates; s. auch Lessings Beyträge zur Geschichte und Litteratur. I. 7.

§. 998.

Wer auch auf jenen Voraussetzungen (997) beharrete, müßte dennoch eingestehen, daß der Beweis derselben nicht das Geschäfte der Philosophie wäre.

§. 999.

Weil also jene Voraussetzungen (997) nicht in Anschlag kommen bey der philosophischen Berechnung des Elends gegen die Glückseligkeit: so schränkt sich diese Berechnung ganz ein auf die Leiden der gegenwärtigen Welt.

§. 1000.

Trostlose, und dem Atheismus willkommene Lehrsätze von der Größe des Uebels in dieser Welt, beruhen auf andächtelnden Meinungen von der Scheinbarkeit, Thorheit und Sündlichkeit alles irdischen Vergnügens.

§. 1001.

Andere einer gewissen Art von philosophischen Schwärmerey gewöhnliche Vorstellungsarten von der Größe der Leiden in der Welt, entstehen aus

einer meist poetischen Betrachtung großer Schauplätze des Elends: z. B. Krieg, Pest, Hungersnoth, Erdbeben, Negerhandel u. d. gl.

Hier ist vornehmlich Voltaire unerschöpflich, theils in seinem Candide, theils in dem Dictionaire philosophique, wie er es nennt; s. die Artikel Guerre; Peste, u. a. m. Das Stärkste, was Voltaire in dieser Art geschrieben hat, ist sein Poëme de Theologie naturelle, welches er auf Veranlassung des Unterganges von Lissabon herausgab. Rousseau zergliedert dieses Gedicht in einem meisterhaften Schreiben an Voltairen, und vertheidigt die Weisheit und Güte Gottes aus Leibnitzischen Grundsätzen so vortrefflich, daß man alle seine Verirrungen vergißt, indem man diesen Aufsatz liest. Oeuvres de Rousseau Tom. V. Auch bey Baylen sind Tiraden über die Größe des Uebels nicht selten, z. B. in dem Art. Xenophanes, le Vayer, u. a. m. Rührend, aber trostlos ist in eben dieser Beziehung das sonst vortreffliche philosophische Gedicht, Anti-Pope, von Herrn Schlosser. Humens Schilderungen der Leiden in der Welt sind schrecklich und frevelhaft. Dialogues S. 175 – 184. Wahre philosophische Ruhe und Ergebung herrscht dagegen in den Skeptischen Dialogen vom Herrn Kindervater. Ungern sehe ich, daß auch ein Kant, nur um die theoretischen Beweise der göttlichen Endzwecke für die Glückseligkeit zu entkräften, jene traurigen Vorstellungen von dem Uebergewicht des Elends auf alle Weise befördert. Man lese dagegen Jerusalems Betr. I. Th. 4. 5. ferner Hemsterhuis von der Gottheit, (Verm. Schr. II. Th.), wo nichts lehrreicher abgehandelt ist, als eben diese Frage von der Größe des Uebels, Balguy Göttl. Güte S. 15 ff. und Engels Ph. f. d. W. I. Th. 13. St.

§. 1002.

Die zufällige Vereinigung einer großen Anzahl leidender Wesen in einem Raume und Zeitpunkte (1001), wirkt stärker auf Sinne und Einbildungskraft des Mitleidenden; ohne zu beweisen das Uebergewicht des Elends in der Welt. Der Philosoph zerstreut den zufällig versammelten Haufen der Leidenden in glückselige Stellen und Zeiten der Welt; und verliert, mittelst dieser Vertheilung, das Elend unter der Glückseligkeit.

§. 1003.

Die Anführung so vieler schuldloser Leiden, vornehmlich der Kinder und Thiere, beruhet theils auf der Voraussetzung, daß Leiden, in dem System der göttlichen Weisheit, nicht angeordnet seyn können, denn nur als verdiente Strafen, theils auf einer Täuschung des Mitleids, welches in jedem Leidenden nichts siehet, als Schuldlosigkeit und Güte.

§. 1004.

Das Leiden ist bey weitem größer in der Vorstellung des Mitleidens, als in dem Gefühl des Leidens selbst. Die Vorstellung des Mitleidens von der Größe des Schmerzes, ist unbestimmt: folglich gehet sie, wie alle unbestimmte Vorstellungen von Größe, ins Uneudliche.

§ 1005.

Kein Leiden iſt eine ſtetige, ununterbrochene Reihe von Schmerzen.

§. 1006.

In dem größten Leiden iſt noch vorhanden das ungerechnete Vergnügen des Lebens und Wirkens.

§. 1007.

Der höchſte mögliche Grad des Schmerzes löſcht aus das Bewußtſeyn durch Ohnmacht, oder Wuth.

§. 1008.

Die Lebendigen haben für den Schmerz kein Gedächtniß; für das Vergnügen aber Einbildungskraft, die es ſogar erhöhet. Das Andenken vormaliger Leiden erneuert nicht derſelben Gefühl: dieſes wird überwogen durch den Gedanken der Vergangenheit und Befreyung, und durch das Bewußtſeyn des gegenwärtigen beſſern Zuſtandes ermäßigt zu einer vermiſchten Empfindung, welche ungeachtet ſie oftmals noch weinet, dennoch angenehm iſt.

Ich behalte mir es vor, die pſychologiſche Wahrheit dieſer Behauptung in dem II. Th. Sympathie, zu erweiſen.

§. 1009.

Der Mitleidende trägt den Grad und die Art ſeiner Empfindſamkeit über in das leidende Weſen, und betrachtet jeden Schmerz, ſo wie er gegenwär-

tig ist; und bedenkt nicht, wie das leidende Wesen durch vorherige Zustände vorbereitet wurde, ihn zu ertragen, oder wohl gar ihn zu fodern, und als eine Wohlthat zu empfinden. Dieß ist eine merkwürdige Ursache übertriebener Vorstellungen von der Größe des Leidens in der Welt.

§. 1010.

Keine Philosophie wird je vermögend seyn, die Meinung der Menschheit von dem Uebergewicht des Elends merklich zu schwächen. Denn diese Meinung selbst ist eine von der göttlichen Weisheit angeordnete Täuschung. Der Grad von Anstrengung für eigene und fremde Glückseligkeit, welcher in der Menschheit wirksam und erfoderlich ist zur größten möglichen Glückseligkeit, war nicht vereinbar mit dem Gedanken, daß unser selbsteigener Zustand gut, und der Zustand unserer Mitgeschöpfe erträglich sey, und daß die Welt mehr Glückseligkeit enthalte, als Elend. Unmöglicher als alles war ohne diese Täuschung das Mitleid mit seinen Wohlthaten.

§. 1011.

Diese Meinung mehr elend zu seyn als glückselig (1010), ist jedoch in dem Innern der Seele etwas anders, als Schmerz; ob sie wohl, besonders in klagenden Aeußerungen, Schmerz zu seyn

scheint. Nicht jede unzufriedene Beurtheilung unseres Zustandes ist ein schmerzhaftes Gefühl; und oft denkt und nennt sich der Mensch elend, indem er sich vergnügt empfindet. Demnach gilt der einmüthige Ausspruch der Menschheit von dem Uebergewicht des Elends nicht eher, als bis erwiesen ist, daß dieser Ausspruch wirklich eine Sache des Gefühls sey.

Hume, welcher sich ganz auf diesen allgemeinen Ausspruch beruft, betrachtet Leibnitzens Theodizee beynahe als ein lächerliches Unternehmen; weil es nicht möglich sey, einen solchen Ausspruch des Gefühls durch Schlüsse niederzuschlagen; Dialogues p. 174.

§. 1012.

Wäre das Uebel die Regel der Welt, und die Glückseligkeit die Ausnahme: so müßte die Glückseligkeit mehr bemerkt werden, als das Elend.

Robinet hat es ausgerechnet, daß in der Welt gerade so viel Elend ist, als Glückseligkeit, I. 21—25.

## III.

## Ueber den Grund des Uebels in der göttlichen Weisheit.

§. 1013.

So sehr auch vermindert wird die Größe des Uebels durch jene Betrachtungen (1001—1012);

ſo bleibt dennoch ſcheinbar die bekannte Frage des Epikur.

§. 1014.

Das in der Welt zugelaſſene Uebel entſtehet theils aus den Unvollkommenheiten der geiſtigen und materiellen Weſen, theils aus den Verhältniſſen und Einſchränkungen, welche durch die kosmiſche Verknüpfung der Weſen entſpringen.

§. 1015.

Endliche Dinge können ſelbſt von dem unendlichen Geiſte nicht gedacht werden, ohne weſentliche Unvollkommenheiten; noch endlicher Dinge kosmiſche Verbindungen, ohne nothwendige Einſchränkungen. Folglich iſt beydes, nebſt dem daraus entſtehenden Uebel, idealiſch oder metaphyſiſch nothwendig. Dieſe Nothwendigkeit iſt gegründet in dem idealiſchen Weſen der Dinge, und in ſofern in dem göttlichen Verſtande: folglich iſt ſie früher als alle Wirklichkeit.

§. 1016.

Was in dem göttlichen Verſtande unmöglich oder nothwendig iſt (1015), das iſt auch unmöglich und nothwendig in der Wirklichkeit. Gleichwie jedes endliche Weſen nur mit Setzung gewiſſer Grundbeſtimmungen der Beſchaffenheit und der Größe gedenkbar iſt, und keines ohne die Einſchränkungen,

welche darinnen beruhen; und so wie keine Verknüpfung endlicher Dinge gedenkbar ist, ohne ihre Resultate, keine Ursache ohne ihre bestimmte Wirkung, und keine Wirkung ohne ihre bestimmende Ursache: so ist auch in der Wirklichkeit kein endliches Wesen möglich ohne seine Einschränkung, keine Verknüpfung endlicher Dinge ohne ihre Resultate, keine Ursache ohne ihre bestimmte Wirkung, und keine Wirkung ohne ihre bestimmende Ursache.

§. 1017.

Die mögliche Verschiedenheit endlicher Wesen in den Grundbestimmungen ihrer Beschaffenheit und Größe, und die mögliche Verschiedenheit kosmischer Verknüpfungen der Dinge, ist unendlich in dem göttlichen Verstande.

§. 1018.

Die Gottheit wählte unter allen möglichen endlichen Wesen, und unter allen möglichen kosmischen Verknüpfungen (1015), was das Vollkommenste war, nach der Regel der größten möglichen Glückseligkeit — wählte also die vollkommenste aller möglichen Welten.

§. 1019.

Jedes endliche lebendige Wesen ist ein Ganzes in Beziehung auf sein Daseyn, und

die einzelnen Zustände sind Theile dieses Ganzen.

§. 1020.

Wo das Ganze der Glückseligkeit eines lebendigen Wesens nicht möglich war, ohne einzelne schmerzhafte Zustände, welche dem angenehmen Zustande vorgehen als Ursachen, oder ihm nachfolgen als Wirkungen: da waren unvermeidlich einzelne Zustände des Elends. Daher ist der mächtigste Trostgrund der Gedanke der Unsterblichkeit, und einer durch Leiden dieses Lebens zu bewirkenden Vervollkommung unserer geistigen und besonders moralischen Kräfte.

§. 1021.

Jedes endliche lebendige Wesen ist ein Theil, in dem Ganzen des Weltall.

Diese beyden Sätze §. 1019. 1020. sind der Grund der Leibnitzischen Theodizee; außer welcher, von systematischen Büchern über diese Materie nichts lesenswürdiger ist, als Bülfinger Diss. de origine mali. Es würde leicht seyn, vornehmlich aus dem Plato und den Stoikern die Grundsätze beyzubringen, auf welche Leibnitz sein System gebaut hat. Diese Materie ist neuerlich durch einige gute Schriften mit mancher neuen Idee bereichert worden. In Plessings Nothw. d. Uebels, wird das, was der Titel des Buches sagt, vornehmlich aus der Unmöglichkeit einer ununterbrochenen Glückseligkeit erwiesen. Herr Werdermann (Neuer Vers. z. Theodizee) hat insbesondere über das moralische Uebel viel Lehrreiches gesagt. Vil-

laumes Werk von dem Urspr. des Uebels zeichnet sich vor andern durch die Ausführlichkeit aus, mit welcher jede Art des Uebels, in Hinsicht auf seine wohlthätigen Wirkungen, betrachtet wird. Das Verhältniß seines Systems gegen das Leibnitzische beurtheilt Herr Kindervater, meiner Meinung nach, sehr richtig: Skeptische Dialogen, S. 173, ff. Weishaupts Apologie des Mißvergnügens hat mich im eigentlichsten Verstande erbaut; ungeachtet mir freylich der Hauptsatz dieses Schriftstellers, es sey im Grunde gar kein Uebel in der Welt, mehr die Aeußerung einer durch das unbeschränkteste Vertrauen in die göttliche Weisheit und durch die innigste Hoffnung der Unsterblichkeit befestigten heroischen Geduld, als das ganz reine Resultat von philosophischen Untersuchungen zu seyn scheint. Fests Schrift von den Vortheilen der Leiden gehört auch unter die neuern Bücher über diese Materie, welche sich besonders auszeichnen.

§. 1022.

Wo die größte mögliche Glückseligkeit in dem Ganzen der lebendigen Schöpfung nicht möglich war, ohne einzelne Unvollkommenheiten der Welt und ohne periodische Leiden einzelner lebendiger Wesen: da waren unvermeidlich einzelne Unvollkommenheiten der Welt, und periodische Leiden einzelner Wesen. Darum ist jedoch der Mensch nicht bloß Mittel, sondern eben so gewiß Endzweck in der Schöpfung.

Schlossers Anti-Pope S. 19 ff. Freylich ist jeder einzelne Mensch nicht der ganze Endzweck der Schöpfung, sondern nur ein Theil dieses Endzwecks.

§. 1023.

Sich nicht bey dem Gedanken beruhigen, daß unſere Leiden Urſache oder Wirkung ſeyen von der Vollkommenheit und Glückſeligkeit des Ganzen: heißt, nur ſeine eigene Glückſeligkeit für wichtig anſehen, und der Glückſeligkeit des lebendigen Geſchlechts nicht einige angenehme Empfindungen aufopfern wollen.

Zollikofers Betr. über das Uebel, S. 48. 49.

§. 1024.

Der Gedanke, daß das unendliche Weſen übelwollend ſey, oder von einem andern übelwollenden Weſen in ſeiner Wirkſamkeit gehindert werde, iſt die allerwildeſte Ausſchweifung des menſchlichen Verſtandes.

Wären die Lehrſätze, welche einige Schriftſteller der erſten chriſtlichen Jahrhunderte bey dem Pythagoras und Plato finden, wirklich Lehrſätze dieſer Philoſophen: ſo dürfte man keinen Augenblick anſtehen, die Kosmogenien jener ſchon zu Ende des erſten, mehr aber zu Anfang des zweyten Jahrhunderts berühmten gnoſtiſchen Syſteme, und folglich auch ihre Lehre von zwey geiſtigen Urweſen, aus der griechiſchen Philoſophie abzuleiten. Jedoch hat Beauſobre im III. und IV. B. ſeiner Hiſt. de Manichée mit vieler Wahrſcheinlichkeit bewieſen, daß weder Baſilides, noch Cerdon und Marcion, noch vorher Menander, noch irgend ein Gnoſtiker dieſes Zeitalters, noch endlich Manes ſelbſt, das böſe Urweſen für einen zweyten ewigen Geiſt gehalten haben; wie ihnen von den

Kirchenvätern Schuld gegeben, und, was den Manes betrifft, vornehmlich aus den ſo genannten Acta Archelai bewieſen wird; deren Unächtheit Beauſobre l. 12. Vol. I. außer allen Zweifel geſetzt hat. Vermuthlich waren alſo die Schwärmereyen aller dieſer Irrlehrer nichts anders, als dichteriſche Einkleidungen des Begriffs einer ewigen Materie. Vielleicht wollten ſie die Lehre des Chriſtenthums aus der Vernunft erklären, und gleichſam phyſiſch darſtellen. So wäre alſo am Ende dieſes der Sinn ihrer Koſmogenien: „Durch die von Gott, oder vielmehr von ſeinen Weltſchöpfern, in der ewigen Materie erregte Bewegung, wurde aus der Materie der Satan erzeugt. Dieſe Bewegung der Materie aber war die Wirkung und die Urſache eines langwierigen Kampfes zwiſchen der Schöpferkraft und der Kraft der Materie.“ Durch allegoriſche Einkleidung, oder auch durch übelwollende Auslegung, konnte aus dieſen Begriffen ſehr leicht der ewige Streit zwiſchen einem guten, und böſen Gott gemacht werden. Dem Tertullian wenigſtens iſt die Lehre von der Ewigkeit der Materie, mit dem Syſtem von zwey Göttern eins und daſſelbige. Wenn die Materie ewig iſt, (ſo ſchließt dieſer Kirchenvater, adu. Hermog. p. 267): ſo iſt ſie Gott gleich: folglich giebt es, weil Hermogenes die Materie für ewig hält, in ſeinem Syſtem zwey Götter. Sehr wahrſcheinlich iſt es, daß er keinen andern Grund hat, dem Marcion, und deſſen Vorgänger, dem Cerdon (adu. Marcion. p. 451 ſeqq.) die Meinung von zwey göttlichen Urweſen beyzulegen. Glaubten aber die Manicheer und ihre Vorgänger wirklich zwey Urweſen: ſo konnten ſie dieſe abgeſchmackte Hypotheſe auf alle Weiſe näher aus der Theologie der Bramanen und Magier, als aus der Philoſophie der Griechen entlehnen; zumal da nach dem Zeugniß der von Hyde, (Rel. Perſ. Cap. 21.) angeführten morgenländiſchen

Schriftſteller, eben in dem Zeitalter des Manes, lebhafte Streitigkeiten über dieſen Punkt in Aſien geweſen ſeyn ſollen. So viel ſiehet man, nach Abzug aller Mährchen und Verleumdungen, ganz deutlich, daß ſich alle dieſe Schwärmer über die Vermiſchung des Sinnlichen mit dem Geiſtigen in der Welt und in der menſchlichen Natur, ſehr alberne, oder doch wenigſtens ſehr grobe Vorſtellungen erlaubt haben. Ein Beweis ſind die προσωποποιίαι des Baſilides; Clem. Strom. II. p. 488. wenn gleich die unerhörten Abgeſchmacktheiten, welche Epiphan Lib. II. Sect. II. p. 642. ſeqq. Opp. Vol. I. den Manicheern Schuld giebt, nie von ihnen gedacht worden ſind. — Was die älteſten Chaldäer und Perſer, welche ihre magiſche Religion von Aeiomarath und Jeovan, (in jenem hat man bald Adam, bald Noah, in dieſem bald Noah, bald Abraham geſucht) empfangen haben ſollen, über dieſen Punkt gelehret haben: das iſt ſchwer zu beſtimmen. Hyde will aus ſeinen morgenländ. Schriftſtellern beweiſen: daß zu der Zeit des Zoroaſter, die Magier wirklich jener Lehre zugethan waren; daß hingegen Zoroaſter ſich derſelben widerſetzte, und überhaupt große Verbeſſerungen in der Religion ſeines Volks unternahm; daß die Chaldäer und Perſer, dieſem verbeſſerten Syſteme nach, eine einzige Gottheit in dem Nahmen der Mithra, und in dem Bilde der Sonne verehrten; das Licht aber und die Finſterniß (Hermizdas oder Oromazes, und Arimanes) als Geſchöpfe der Gottheit betrachteten: das Licht als ihren Ausfluß, die Finſterniß als ein vernunftloſes ſeelenartiges Weſen, welches durch die Belebung der Materie entſtanden ſey: daß ſie das Uebel in der Welt, welches ſo unvorſätzlich und ſo nothwendig entſtanden ſey, wie der Schatten nach der Bildung eines Körpers, von der freywilligen Vereinigung des Lichts mit der Finſterniß herleiteten, daſſelbe aber

erſt bey der Schöpfung der Unterwelt, welcher die Schöpfung der Sternen- oder Aeonenwelt, und dann die Schöpfung der Geiſterwelt, etliche tauſend Jahre vorangehet, entſtehen ließen. Allein wer wird auf dergleichen Urkunden, aus welchen Chph. Wolf den Manicheiſmus der Morgenländer, (Manichæiſmus ante Manichæos p. 45 — 67.) beweiſet, etwas bauen wollen? Indeß hat man noch neuerlich im ganzen Ernſte geglaubt, die ächte ἀποκαλυψιν des Zoroaſter, das noch jetzt in Aſien heilig geachtete Zend oder Zend-Aveſta entdeckt zu haben, wovon Hyde ſich einbildete, ein perſiſches Exemplar zu beſitzen. Etwas anders ſind die in Stanley H. Ph. abgedruckten Zoroaſtriſchen λογια oder Orakel; über deren Verfaſſer man allerley Muthmaſſungen in Fabricii Bibl. gr. Vol. I. nachleſen kann. — Eben ſo leicht läßt ſich, wenn es nur auf Analogien ankommt, die Religion der Egyptier auf den Manicheiſmus, Oſiris auf den guten, Typhon auf den böſen Gott, und Iſis auf die Materie deuten, welche von dem böſen Gott beſeelt iſt; Diodor. I. p. 24. ſeqq. Tom. I. Plut. de Iſide p. 424. ſeqq. 462. ſeqq. Opp. Vol. VII. Jablonski Pantheon Aegypt. V. 2. §. 14. ſeqq. Diodor und Plutarch erzählen den Streit zwiſchen Oſiris und Typhon ſehr weitläuftig, Herodot aber (II. p. 123. 174.) erwähnt nur Iſis und Oſiris als zwey vorzügliche egyptiſche Gottheiten. Meiners (Rel. Geſch. der Egypt. S. 145. ff.) folgert daraus, daß die Theologie der Egyptier unmöglich auf eine ſo ſpäte Fabel gegründet ſeyn könne. Vielleicht wurde erſt in ſpätern Zeiten, nachdem ſich die griechiſche Fabellehre mit der egyptiſchen Theologie vermiſcht hatte, die alte urſprüngliche Lehre von Gott und der Materie, in die Fabel von Oſiris, Iſis und Typhon eingekleidet. — Am allerwenigſten aber iſt der Manicheiſmus der ältern griechiſchen Philoſophen wahrſcheinlich erwieſen worden; von denen,

nach Chrph. Wolfs und vieler anderer Gelehrten Meinung, die Gnostiker, und dann Manes selbst diese Lehre entlehnt haben sollen. Wäre auch die Reise des Pythagoras nach Asien, und sein zwölfjähriger Umgang mit dem Magier Zabratus, (Zerdusch, Zoroaster) in Babylon, so leicht aus der Geschichte zu beweisen, als etwa mit der Zeitrechnung zu vereinigen: so würde doch der Manicheismus des Pythagoras, wovon die ältern und glaubwürdigern Lebensbeschreibungen dieses berühmten Mannes gänzlich schweigen, daraus fürwahr nicht geschlossen werden können. Gesetzt auch die Erklärung, welche Plutarch von der Monas und Dyas giebt, wäre ächt Pythagorisch; (jener legt Plutarch die Selbstgleichheit, Unveränderlichkeit, Erleuchtung, Wahrheit, dieser alle entgegengesetzte böse Eigenschaften bey): so wäre es doch immer nichts anders, als Gott und die ewige Materie. Plut. de Iside p. 460. seqq. Porphyr. in Vit. Pythag. p. 47. Pseudo-Origenis Philosophum. p. 39. Auct. de Plac. philos. I. 7. Epiph. l. c. p. 619. Was den Empedokles und Heraklit betrifft, so scheint das, was jener durch φιλια und νεικος, dieser durch πολεμος und ἐναντιοτης ausdrückt, nichts anders, als die innere Bewegung der chaotischen Materie zu seyn. Aristot. Met. l. 4. vergl. die Anm. zum 705. §. Indeß ist nicht zu leugnen, daß die Ausdrücke des Empedokles, (wenn anders der von Plutarch de Iside p. 460. angeführte Vers ächt ist), einen Anschein des Manicheismus geben könnten; wo er das andere Princip νεικος ὀλομενον, και δηριν ἀιματοεσσαν nennt. Bey dem Manicheismus des Plato, welchen Plutarch (l. c. p. 461. Psychogen. p. 204—216. Opp. Vol. X.) theils in dem Timäus, theils in den Legg. so deutlich zu finden meint, kommt alles darauf an, was unter der ἀσιχ περι τα σωματα μεριστη — κινουμενη ἀλογιστως, και ἀτακτως, unter dem ταυτῳ und ἑτερῳ,

unter der ἀναγκη, u. s. w. in seinem Timäus zu verstehen ist: ob das ἑτερον und μεριστον, aus dessen Verbindung mit dem ταυτο und ἀμεριστω Plato die Erzeugung der Weltseele auf eine ihm ganz eigene Weise erklärt, nur die Bewegkraft der Materie, oder ein inwohnender unvernünftiger böser Geist sey. Plato nennt zwar de Legg. X. Opp. Tom. II. p. 896. ausdrücklich eine gute und eine böse Weltseele: ψυχην ἐυεργετικην und ψυχην πάνταπια δυναμενην. Aber wenn man auf den Ursprung seiner Weltseele zurück siehet, und bedenkt, daß sie aus zwey so ganz verschiedenen Theilen zusammengesetzt ist: so begreift man, besonders in der allegorischen Schreibart des Plato, alle diese Ausdrücke sehr leicht, ohne die alberne Hypothese von zwey geistigen Urwesen darinnen zu suchen. Platons wahrer Sinn offenbaret sich am deutlichsten da, wo er die Unterscheidung der Vernunft und Sinnlichkeit in dem Menschen, von den beyden Bestandtheilen der Weltseele herleitet. Darüber etwas zu sagen, wird im II. Th. Gelegenheit seyn. Mit einem Worte, Plato will sagen; das Uebel in der Welt entstehet aus den wesentlichen Einschränkungen der endlichen Dinge, und das Gute aus der Weisheit und Güte des höchsten Wesens. Daß Plato die Kraft der Materie ψυχην nennt, ist kein Beweis, daß er ein geistiges Wesen darunter verstehe. Auch seine ψυχη ἀιϑητικη in der menschlichen Natur ist nichts weniger, als ein geistiges Wesen, sondern nur das Organ, (das Nervenprincip oder die Lebenskraft), welches mit der wahren und dieses Nahmens allein würdigen Seele verbunden ist. Das Wort ψυχη zeigt an und für sich ohne das Beywort λογικη nicht immer etwas Geistiges, sondern oft nur etwas Selbstthätiges an, wie man vornehmlich im dem X. B. de Legg. so deutlich siehet; selten wird es ohne ein solches Beywort für νους gebraucht. Indem Herr Plessing

zugiebt, daß Platons böſe Seele kein verſtändiges (alſo eigentlich kein geiſtiges) Weſen, vielweniger ein zweyter Gott war: ſehe ich nicht ein, worinn ſeine Meinung von der meinigen ſonderlich abgehe; Aufkl. d. Ph. d. Alterth. I. B. S. 399 — 405. An die Auslegungen der Neuplatoniker, deren Werth Herr Meiners, in der Geſchichte ihrer Denkart, vollkommen richtig beſtimmt hat, muß man ſich nicht kehren; folglich auch nicht an die Auslegungen des Plutarch. Anders verfahren hier die Alexandriner; ſ. Plotin. Ennead. I. 8. vornehmlich §. 6 — 9. wo der Urſprung des ſittlichen Uebels philoſophiſch genug aus der Materie und den Temperamenten erklärt wird. Proclus in Tim. p. 116. Simplic. in Phyſ. Ariſtot. Lib. I. fol. 54. — Was man von dem Manicheiſmus des Ariſtoteles nicht ganz ohne Veranlaſſung des Plutarch geſagt hat, verdient keine Widerlegung: ſeine ἰδέαι und σφαῖρος ſind von dem Gedanken zweyer geiſtiger Urweſen unendlich weit entfernt. Die Stellen, welche Herr Pleſſing a. a. O. II. B. I. Th. S. 411. anführt, ſcheinen mir bloß auf die Unterſcheidung der vernünftigen und ſinnlichen Seele in dem Menſchen zu gehen. Das Eleatiſche Syſtem iſt zufälligerweiſe durch die Deutung ſeiner Lehrſätze von dem Vaum, (ſ. die Anm. z. 923. §.) von dem Vorwurf des Manicheiſmus frey geblieben. — Bayle bedient ſich des Manicheiſmus offenbar nur zum Behuf ſeiner deductionis ad abſurdum, gegen die Lehrſätze der Auguſtiniſchen Theologie. Iſt der ungleich größere Theil der Menſchen, will Bayle ſagen, zu ewigem Elende beſtimmt: ſo läßt ſich die Welt nicht aus der alleinigen Anordnung einer weiſen und gütigen Gottheit erklären; und es bleibt uns bey der Frage von dem Urſprung des Uebels nichts übrig, als die Hypotheſe des Manicheiſmus. Denn Auguſtin, welcher bekanntermaßen anfangs zu der Sekte der Manicheer gehörte, nachher

aber ſie auf das heftigſte widerlegte, brachte eine neue und in den ältern chriſtlichen Zeiten unerhörte Erklärung von dem Urſprung des Uebels auf. Alles Uebel in der Welt, ſagte Auguſtin, iſt entweder Sünde ſelbſt, oder Folge der Sünde. Zu der letztern Gattung gehören in dieſem Syſtem auch die Unvollkommenheiten der lebloſen Natur; z. B. die Verderblichkeit der giftigen Pflanzen und der wilden Thiere, die Ungunſt der Jahrszeiten und Witterungen, u. ſ. w. Die Sünde aber iſt theils ein Werk des böſen Geiſtes, theils ein angeerbtes Verderben, welches eine völlige Untüchtigkeit zum Guten, und den gänzlichen Verluſt der Freyheit, in Anſehung der ſittlichen Handlungen in ſich ſchließt. Das daher entſtandene Strafübel iſt in der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Majeſtätsherrlichkeit Gottes nothwendig gegründet. Auf die Frage, wie der erſte Menſch, bey ſo großer moraliſcher Vollkommenheit, dennoch habe ſündigen können, antwortet Auguſtin unter andern ſo: die höchſte mögliche ſittliche Vollkommenheit des Menſchen ſey, non poſſe peccare; eine geringere, poſſe non peccare. Dieſe, nicht jene Vollkommenheit habe der erſte Menſch gehabt; jene werde er in dem künftigen Leben empfangen; de Ciuit. Dei XXII. 30. — Huet, (Qu. Alnet. II. 9.) und neuerlich Dutens, (Urſpr. der Entdeckungen) haben aus einzelnen abgeriſſenen Stellen beweiſen wollen, daß die alten griechiſchen Weltweiſen das angeerbte Verderbniß in demſelbigen Sinne geglaubt hätten. Daß die Idee von einem in einer namhaften Periode erfolgten Verfall der menſchlichen Seelen unter den Griechen herrſchte: das kann nicht geleugnet werden; Pleſſings Memnonium II. B. S. 159. Schon allein die ἀναμνησις des Plato (Anm. 3. 681. §.) iſt ein Beweis davon. Nur wollte ich es nicht Sündenfall nennen. Daß dieſe und andere erhabene theologiſche Lehren der Philoſophie des Plato der Stoff und Zweck der Myſterien waren! das iſt eine

Lieblingsmeinung des oben genannten gelehrten Schriftstellers; vergl. Tennemanns System der Plät. Phil. I. B. S. 285, ff. Ebend. Lehren der Sokratiker über Unsterbl. §. 14 — 20.

---

# Beschluß des andern Hauptstücks.

## Von der Unsterblichkeit der Seele.

§. 1025.

Wenn die Vernichtung der menschlichen Seele nach unsern Ideen von ihrer Selbstständigkeit kaum möglich *), die ewige Fortwährung gewisser Verhältnisse, welche erfodert werden zum Bewußtseyn, und zu der unveränderten Persönlichkeit **) an sich selbst begreiflich ist; und es sich auf mehr als eine Weise denken läßt, wie die Seele, eingekleidet in das geistige Seelenorgan ***), durch den Lauf der Natur, früher, oder später, in andere Theile des Weltalls gelange ****), und mit Beybehaltung der Persönlichkeit fortlebe: so ist die Unsterblichkeit so gewiß, als jede andere aus der Weisheit des höchsten Wesens *****), und dem Endzwecke der Welt geschlossene Wahrheit.

*) Ich bin weit entfernt, den Beweis, welchen **Mendelssohn** für die Unmöglichkeit der Vernichtung, aus der Unmöglichkeit eines Ueberganges vom Daseyn zum Nichtseyn, führet, als apodiktisch gelten zu lassen, (**Phädon** S. 65). Aber eben so wenig kann ich einsehen, wie **Kant**, bey dem doch Existieren etwas anders seyn soll, als Wirken (731), vermöge seiner Lehre von Grad und intensiver Größe, das mögliche Aufhören der Existenz der Seele, durch das allmählige Vermindern und endliche Aufhören ihres Wirkens, gegen **Mendelssohnen** behaupten will; **Cr. d. r. V.** S. 413 ff.

**) Wiefern die beharrende Persönlichkeit oder Identität der menschlichen Seele von mir als erweislich angesehen werde: das ergiebt sich aus dem, was ich einestheils über das Selbstbewußtseyn, anderntheils über die Realität des Begriffes Substanz gesagt habe. **Kant**, welcher hier das Aeußerste anwendet, um alle theoretische Gründe eines solchen Beweises niederzuschlagen, macht folgenden Einwurf; (**Cr. d. V.** 1. Ausg. S. 361. **Prol.** 133, ff. 138, ff.): es sey ja nicht unmöglich, daß das Selbstbewußtseyn einer stets fortdauernden Beharrlichkeit oder Identität, aus einer Vorstellkraft in die andere übergehen, und also, unter dem verborgenen Wechsel der numerischen Identität, fortdauern könne. Es kommt hier auf zwey Fragen an: 1) ob diese Möglichkeit statt finde? 2) ob, wenn sie auch statt fände, etwas Bedeutendes daraus folgen würde? **Anlangend erstens die Möglichkeit:** so wird dabey vorausgesetzt, daß es substanzielle Substrata gebe, die von der Kraft im engern Verstande, d. h. von der Substanz selbst, wiederum unterschieden seyen (768). Denke ich mir aber die Seele als den Inbegriff geistiger Kräfte und Eigenschaften, in welchen Arten und Grade des Denkens und Empfindens

möglich sind, 2) als ein Subjekt, in welchem auch von vorherigen Zuständen gewisse Richtungen, Fertigkeiten, und mit einem Worte Folgen zurück bleiben, (und dieß alles gestehet der scharfsinnige Verfasser der Critik hier zu, wo er nicht den Begriff Substanz, sondern nur den Begriff der substanziellen Beharrlichkeit angreift): so sehe ich nicht ein, wie das Selbstbewußtseyn aus A in B in der Maaße übergehen könne, daß nun in B dasselbige Selbstbewußtseyn daraus werde, welches in A war. Denn B ist ja, selbst nach Kants Voraussetzung, ein anderes Ding als A, und hat folglich andere ursprüngliche sowohl, als erworbene Eigenschaften. Wie kann nun das Selbstbewußtseyn, wenn ich auch die Möglichkeit seines Ueberganges aus A in B zugebe, in B, wo es ganz andere Verhältnisse und Einschränkungen empfänat, als es in A hatte, noch dasselbige bleiben? (Leibnitz Nouv. Ess. II. 27. p. 198. Lossius Physische Ursachen des Wahren, S. 163 ff.) So wenig ich sonst auf den Satz des Nichtzuunterscheidenden rechne: so ist mir doch das ganz einleuchtend, daß in zwey Vorstellkräften dasselbige Bewußtseyn nicht dasselbige seyn könne, so wenig als in zwey Dingen dieselbigen Eigenschaften, oder Beschaffenheiten noch dieselbigen seyn würden. Anderns anlangend die Folgen des Kantischen Einwurfs: so wären dieselben, meines Bedünkens, ohne alle Bedeutung. Denn gesetzt auch, mein Selbstbewußtseyn, ja mein ganzes Denken und Wollen, gienge immer von einem Substratum in ein anderes über, und wechselte von Zeit zu Zeit so zu sagen sein Behältniß: so bliebe ich doch immer dasselbige Denken und Wollen, immer dasselbige Leben und Daseyn. Die Frage von der Identität kann doch nur in zweyerley Beziehungen wichtig seyn: in Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele, und in Beziehung auf die Zurechnung. Die

Unsterblichkeit der Seele beruhet auf der göttlichen Weisheit; und übrigens ist es gleichgültig, ob das fortdauernde Bewußtseyn stets in demselben Substratum verbleibet, oder aus einem in das andere übergehet. In beyden Fällen ist die Möglichkeit der persönlichen Fortdauer da; und mehr als die Möglichkeit kann hier nicht bewiesen werden, weil die Wirklichkeit allzeit, und in allen metaphysischen Hypothesen über die Natur der Seele, von dem Willen des höchsten Wesens abhängig bleibt. Und was die Zurechnung betrifft: so ist es klar, daß Verdienst und Schuld sich auf eine gewisse Art zu denken und zu wollen, beziehet. Gehe nun auch diese Art zu denken und zu wollen aus A in B über: nun so wird B in A verwandelt, aber der Gegenstand der Zurechnung bleibt immer derselbige. Und am Ende, wenn ich von meiner Seele eine gewisse Art des Denkens, Wollens und Bewußtseyns abziehe: so begreife ich nicht, was das Substratum der Seele noch außer diesem allen seyn möge. Folglich kann ich mir bey einer solchen Umwandlung meines Verstandes, Willens und Selbstbewußtseyns, aus einem substanziellen Substratum in das andere, gar nichts denken. Wie sehr man sich auch hier vor grobem Dogmatismus zu hüten habe: das zeugen die obigen Erklärungen über die Realität der Begriffe, welche hier eintreten; (155, 768. 774. 799.)

***) Wie die Unterscheidung eines geistigen und thierischen Seelenorgans zu verstehen sey: darüber habe ich mich in der N. Anthropol. deutlich genug erklärt. Die Idee ist nichts weniger als neu: die alten Dichter äußern sie sehr häufig und die Philosophen, besonders die Neuplatoniker, stellen sie mit unter recht systematisch dar; namentlich in Beziehung auf die Eintheilung der Seele in die vernünftige und

sinnliche; (welche im Grunde nichts mehr sagen will, als der Unterschied, den ich in der N. Anthrop. unter der geistigen und thierischen Kraft der Seele gemacht habe). Also das Organ der vernünftigen Seele (das geistige Seelenorgan) beschreiben sie wie einen ätherischen, aus himmlischem Stoff gebildeten Körper, gleich der Seele selbst, die er umkleidet: σωμα αυγοειδες, αιθεριον, ουρανιον, αθανατον, αγηρατον. Das Organ der sinnlichen Seele (das thierische Seelenorgan), welches πνευμα (ein luftartiges Prinzip) οχημα πνευματικον, vornehmlich aber ειδωλον genannt wird, stellen sie dar als ein Erzeugniß der gemeinen atmosphärischen Luft, des Geblüts, der Nahrungsmittel; und also verstehen sie dasselbe darunter, was wir jetzt Nervengeist nennen: daher ist es auch durch den ganzen Körper verbreitet. Plotini Ennead. IV. 2. 3. Proclus in Tim. p. 290. Hierocles in aur. carm. Pyth. p. 214. seqq. Philopon. in Aristot. de An. Proëm. Wenn sie ferner sagen, daß diese beyden Seelenorgane mit einander zusammenhängen: so heißt das, nach den Begriffen der heutigen Physiologie, so viel: der Ursprung der gemeinen thierischen Nerven ist eben da, wo die eigentliche Werkstätte der Seele oder das sogenannte sensorium commune ist. Durch den Tod werden diese beyden Organe von einander getrennt; das thierische, (der Nervengeist der thierischen Nerven), der mittelst des Todes aus den Nerven herausgedrungen ist, bleibt als das ειδωλον zurück; und das ist der sogenannte Schatten, welcher die Figur des ganzen Körpers darstellt; (wiefern nämlich die Nerven und folglich auch der Nervengeist alle Theile des Körpers durchdringen). In dem Weisen hängt das thierische S. O. nicht so fest an dem geistigen an; s. die Anm. z. 1034. §. Platons Werke sind voll von diesen Vorstellungsarten; vornehmlich der Phädon; man s. auch den Ausgang des Gorgias. In

übrigen bin ich weit entfernt dieser physischen Hypothese, in Ansehung des Glaubens der Unsterblichkeit, einen wesentlichen Werth beyzulegen. Was Reimarus, der Sohn, von der Entbehrlichkeit eines solchen unzerstöhrbaren Körpers sagt, läßt sich auch sehr gut denken; Anm. z. seines Vaters N. V. X. Abh. §. 3. Bonnets so genannte Keime, welche Herder nicht in Betrachtung gezogen wissen will, sind noch etwas anders; Ideen I. Th. S. 261, 275.

****) Physische Muthmaaßungen findet man in Bonnets Palingenesie, und im II. B. von Sulzers Verm. Schr. Viel Stoff zu vernünftigen Hypothesen dieser Art, ist auch in Herders Ideen I. Th. V. B. Kein Schriftsteller hat es sich so sehr angelegen seyn lassen, allen metaphysischen und physischen Ideen, welche etwa die Hoffnung der Unsterblichkeit begründen können, entgegen zu arbeiten, als der Verfasser des Anti-Phädon; der zu diesem Behuf auch dem Materialismus alle nur mögliche Stärke ertheilt. Im Grunde will er nur die theoretischen Beweise herabsetzen, um den moralischen oder Kantischen zu erheben.

*****) Weil in dem Kantischen Systeme die Erweislichkeit der physischen Vollkommenheit der Welt geleugnet wird: so gilt auch der Grund nicht, welchen der Mensch aus dem Gedanken, daß er ein Mittel der göttlichen Weisheit sey, für die Hoffnung der Unsterblichkeit herleitet. Kant postuliert also die Unsterblichkeit ganz so, wie das Daseyn Gottes (940). Ahndungen dieser Denkart zeigen sich schon in seinen Träumen eines Geistersehers, S. 125, ff. Die Erläuterung dieses sogenannten moralischen Beweises der Unsterblichkeit, wird man in den oft angeführten Schriften Kants und seiner Nachfolger sehr leicht finden können: insbesondere verdient Jakobs Preiß-

schrift darüber gelesen zu werden. Im übrigen bin ich weit entfernt zu leugnen, daß dieser von dem würdigen Verfasser der Critik aufgestellte Beweisgrund die Kraft der übrigen ungemein verstärken und ihren Gehalt veredeln könne. Auf eben diese Weise wird auch die Kantische Moraltheologie von mir betrachtet und geschätzt. Daß Kants moralischer Glaube in beyden Rücksichten noch etwas anders sey, als die Basedowische Glaubenspflicht, ist mir sehr deutlich; s. Basedows Phil. I. Th. S. 87. Mendelsohns Morgenstunden, S. 137 ff.

## §. 1026.

Es ist der göttlichen Weisheit und Güte ganz entgegen, daß der Mensch die Gottheit, und den in einer zahlenlosen Vielheit verbundener Weltsysteme sichtbaren und unendlichen Plan der Schöpfung, nur aus der Ferne des gegenwärtigen Lebens erkenne; und dann aufhöre zu seyn, wann er einsehen gelernt hat, daß das gegenwärtige Seyn Nichts, und das ewige Seyn Alles ist.

## §. 1027.

So sichtbar die menschliche Seele mittelst der Sinnen geknüpft ist an das gegenwärtige Leben: so sichtbar hängt sie durch die Vernunft, und durch die Ideen, Schlüsse, Aussichten und Bestrebungen, auf welche die Vernunft sie leitet, mit Gott und mit der Ewigkeit zusammen.

§. 1028.

Die Analogie führt allenthalben auf den Begriff einer allgemeinen Entwickelung und Fortschreitung aller Fähigkeiten und Kräfte. Ist der Tod das völlige Ende unsers Seyns: so bleibt der Plan der menschlichen Natur ganz ohne Ausführung.

Herders Ideen, I. Th. V. 3. S. 280 ff. V. 5. S. 299. Spaldings Bestimmung des Menschen, S. 55 ff. Abbt treibt in der Kritik dieses Buchs, vornehmlich da, wo er Spaldings Gründe für die Unsterblichkeit der Seele prüft, (Verm. Werke III. Th.) den Skeptizismus ziemlich weit.

§. 1029.

Enthält das gegenwärtige Leben die ganze Bestimmung des Menschen: so ist der Vorzug der Vernunft, (die Gottheit zu denken, und die Unsterblichkeit zu erwarten), ohne Zweck; und es würde zur Glückseligkeit des irdischen Daseyns, auch für den Menschen, mehr nicht erfodert, als Sinnlichkeit, und eine aus sinnlichen Erfahrungen und Trieben zusammengesetzte thiermenschliche Klugheit. Denn abgerechnet den Gebrauch, welchen der Mensch von der Vernunft macht zur Erreichung einer höhern Bestimmung: so ist sie ihm mehr hinderlich, als behülflich zur gegenwärtigen Glückseligkeit; weil sie allenthalben mehr auf Ver-

sagung hinführet, als auf Genuß, und viele Neigungen zum Genuß auslöscht durch den Gedanken der Gottheit und einer wichtigern Bestimmung.

Darüber hat unter andern auch Häseler in den Betrachtungen über die nat. Religion, (VI. Betr. S. 223) viel Gutes gesagt.

§. 1030.

Der unsern Sinnen vorschwebende Anblick zahlenloser Himmelsysteme ist, mittelst der Schlüsse, auf welche dieser Anblick führet, eine höhere Hinweisung zu dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele, und eine vorhergegönnte Offenbahrung des großen Plans der Schöpfung und des wichtigern Antheils, den der Mensch, sowohl an der Einsicht, als auch an der Bewirkung dieses Plans haben soll; in einer vollkommenern Erkenntniß des höchsten Wesens, in einem reinern Genuß und in einer wirksamern Beförderung der Glückseligkeit.

§. 1031.

Erschöpft das gegenwärtige Leben unser ganzes Daseyn: so giebt es keinen Trost bey den Leiden dieser Welt; und es bleibt dem Leidenden nichts übrig, als daß er dem Schicksal, indem er es heimlich wie seinen Peiniger haßt, äußerlich durch stoisch erzwungene Leugnung seiner Gefühle,

Trotz biete und, unvermögend demselben zu widerstehen, seinen Druck prahlerisch verschmerze.

Ich glaube, das ist die wahre, geheime Geschichte der heroischen Apathie der Stoiker; welche bekanntermaßen die Unsterblichkeit ausdrücklich leugnen, und dadurch ihre ganze Naturreligion inkonsequent und zwecklos machen. Denn es ist wohl eine ganz richtige Bemerkung, welche **Friedrich der Zweyte**, (der, um es im Vorbeygehen anzumerken, durch seine Aeußerungen über den physikotheologischen Beweis für das Daseyn Gottes, ein merkwürdiges Zeugniß ablegt, wie unwiderstehlich und überzeugend dieser Beweis sey), in seiner Kritik des Systeme de la Nature macht: daß das höchste Wesen ohne den Glauben der Unsterblichkeit weiter nichts, als ein Gegenstand müßiger Spekulazion bleibt: Oeuvres Tom. VI. p. 159. — Der Grund der Hoffnung der Unsterblichkeit, welcher in der Unvollkommenheit und in dem Leiden dieser Welt beruhet, ist sehr schön ausgeführt in **Weishaupts Apol. des Mißvergn. III. Gespr.** Scheint es doch, als ob die kritische Philosophie, indem sie die Behauptung der Vollkommenheit der Welt und des Endzwecks der Glückseligkeit, durch die Darstellung so vieler irdischen Leiden widerlegen will, nur an dieses Erdenleben denke, oder, daß die Vertheidiger dieser Behauptung nur an dieses allein denken, voraussetze.

## §. 1032.

Es fehlt den Menschen, im Ganzen, zu dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele, mehr an einem lebhaften Bilde in der Phantasie, als an überzeugenden Gründen in der Vernunft.

§. 1033.

Es ist, in Rücksicht auf göttliche Weisheit, ganz angemessen dem Endzwecke des gegenwärtigen Lebens, daß der Mensch den größern Theil seiner Wirksamkeit, auf das gegenwärtige Leben richte; folglich auch von demselben eine ungleich lebhaftere Vorstellung, als von dem zukünftigen habe. In dieser Rücksicht durfte vielleicht der Mensch seinen künftigen Wirkungskreis nur ahnden; um in dem gegenwärtigen desto scharfsichtiger und thätiger zu seyn, und durch Vorübungen des Verstandes und Willens fähig zu werden eines fortgesetzten höhern Antheils an dem Plane der Schöpfung.

§. 1034.

Soll sich der Mensch aus Gründen der Vernunft, aus Regeln der göttlichen Weisheit, und aus Fähigkeiten und Bestrebungen seines Geistes, die Idee seines künftigen Seyns bilden: so ist es Läuterung der Vernunft von der Sinnlichkeit; allmähliche Entwickelung seiner logischen und moralischen Kräfte; zunehmende Erkenntniß von allen Arten des Daseyns und der Glückseligkeit in der lebendigen Natur; fortschreitende Bekanntschaft mit allen einzelnen Systemen und mit der ganzen Harmonie der Schöpfung; näheres Durchschauen des unermeßlichen Weltplans; endliche Auflösung

des Räthsels der göttlichen Weisheit und Vorsehung; mannichfaltigere und wichtigere Theilnehmung an dem großen Werke der Glückseligkeit in dem Weltall; — oder kürzer: Verähnlichung und Gemeinschaft mit dem unendlichen Wesen.

Man pflegt allgemein anzunehmen, daß der Glaube der Unsterblichkeit der Seele sehr früh entstanden, und in Griechenland schon durch den Pherecydes und Pythagoras eingeführt worden sey; s. Cic. Tusc. I. 16. Freylich ließen sich hier noch mancherley Zweifel einwerfen: z. B. ob bey dieser historischen Voraussetzung auch genau genug bestimmt sey, was das heiße, die Unsterblichkeit der Seele glauben? ob ψυχη allzeit das denkende Wesen des Menschen, und ἀθανατον allzeit eine geistige Unsterblichkeit, und nicht auch sehr oft nur die physische Unzerstörbarkeit anzeige? Dem sey wie ihm wolle, so ist unläugbar, daß die griechischen Weltweisen ihre zum Theil vortreflichen Lehrsätze von der Unsterblichkeit der Seele, durch die abgeschmacktesten Fabeln verunstalten. Eine der berühmtesten und ausschweifendsten Fabeln dieser Art, ist die sogenannte μετεμψυχωσις. Einige Gelehrte haben ohne zureichende Gründe dafür gehalten, daß die Egyptier, von denen sie allgemein geglaubt wurde, (Herodot. II. p. 162.) ihren Thierdienst darauf gegründet hätten, so wie die Pythagoreer die Enthaltung von dem Fleische der Thiere. Die Pythagoreer lassen die Seelen, bevor sie in thierische Leiber eingehen, eine Zeitlang in der Luft herumschweben; dann sie von dem Merkur, welcher daher ταμιας των ψυχων genannt wird, (Diog. VIII. 31.) sammeln; Porphyr. Vit. Pythag. p. 23. seqq. Nichts desto weniger reden sie auch von einem Hingange nach dem

Orkus; so daß man beynahe auf die Gedanken kommen möchte, sie hätten den Orkus nur im figürlichen Verstande genommen, und eigentlich nur die Leiber der Thiere, durch welche die abgeschiedenen Seelen umher wandern, damit andeuten wollen. Auf alle Weise ist hier, (so wie auch in den Fabeln des Plato), ein Widerspruch, den Herr Meiners, (Gesch. der Wissensch. 1. B. S. 448), meines Bedünkens, nicht völlig gehoben hat. So viel ist, wenigstens in dem System des Plato, deutlich, daß die μετεμψυχωσις eine Reinigung, oder wenn diese ohne Erfolg ist, eine Bestrafung der Seele seyn sollte. Treffliche Erläuterungen, auch über diesen Theil der Platonischen Philosophie, findet man in Tennemanns Lehren der Sokratiker von der Unsterblichkeit, §. 90, ff. Empedokles läßt die Seelen nicht allein durch Thiere, sondern auch durch Pflanzen hindurchziehen; und er erinnert sich ganz genau, wie er vormals selbst eine Pflanze war, dann ein Fisch, u. s. w. Die Verse, in denen er diese Abgeschmacktheiten sagt, kann man beym Diogenes (VIII. 77.) oder auch beym Athenäus (VIII. p. 365.) lesen. Die Art, wie sich der vermeinte Timäus von Lokri über die Seelenwanderung ausdrückt, (in Gale Opusc. Mythol. p. 566), ist mit Recht als ein Beweis von der Unächtheit dieses Werks angesehen worden; dessen Aechtheit neuerlich Herr Bardili (Epochen d. phil. Begriffe S. 166 ff.) zu behaupten versucht hat. — Auch Plato verunreinigt überall die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele mit den griechischen Fabeln, und mischt in diese Fabeln die Seelenwanderung ein; von welcher er Legg. X. Tom. III. p. 903. seqq. in der Person des Athenienſers, dem Klinias eine recht systematische Erklärung giebt. Aeußerst langweilig ist auch die Beschreibung des nach einem zehntägigen Tode aus dem Orkus zurückgekommenen Herus Ar-

minius (Rep. X. Tom. III. p. 614. seqq.) von dem Zustande der Vorstorbenen; wo die Seelenwanderung nicht vergessen wird. Nirgends aber sind mir im Plato diese Mährchen anstößiger gewesen, als am Schlusse seines Phädon, (Tom. I. p. 101—114). Die Seelen der Weisen läßt er jedoch, ohne alle vorher gegangene Läuterungen und Wanderungen, sogleich zu der ewigen Glückseligkeit gelangen. Demungeachtet aber kann man, wenn auch nicht von den Pythagoreern, doch gewiß von dem Plato behaupten, daß das alles nur allegorische Einkleidung war. Er nennt die Geschichte des Herus Arminius selbst eine Fabel; und am Ende der umständlichen Beschreibung, welche Sokrates (in Phaed. l. c.) von dem Reiche der Schatten und von den stufenweisen Wanderungen der Seelen macht, giebt er dem Simmias selbst zu erkennen, seine Absicht sey nur, den Gedanken der Ewigkeit, vornehmlich was die künftigen Strafen betrifft, desto eindringender und rührender darzustellen: καλος γαρ ὁ κινδυνος, και ἐχρη τα τοιαυτα ὡσπερ ἐπᾳδειν ἑαυτῳ. διο δη ἐγωγε και παλαι —μηκυνω τον μυθον. — Die Neuplatoniker geben zum Theil nur Wanderungen durch menschliche Leiber zu. Hierocles in aur. Carm. p. 125. Proclus in Tim. p. 329. Neuerlich hat Herr Schlosser (Gespr. über die Seelenwanderung, Kl. Schr. III. Th.) dieser alten, verlegenen Idee, welche auch Lessingen (s. dessen Beyträge) interessierte, eine ungemein artige Wendung gegeben. Sein Gedanke ist dieser: die Seele muß, um zu ihrer großen Bestimmung durch die vollkommenste Entwickelung ihrer Kräfte allmählich geschickt zu werden, bevor sie in das menschliche Leben eintritt, durch alle Arten des Lebens und Daseyns hindurch gehen, und eben so nach dem Tode in allen möglichen Verhältnissen die Kräfte ihres Verstandes und Willens üben; wenn auch kein

Bewußtseyn davon in ihr bleibt: so bleiben doch die Fertigkeiten. Man vergl. Herders Zerstr Blätter, I. Hieher gehören auch zwey anonymische Schriften: Beyer. z. L v. d Seelenw. und Schicksale d Seelenwanderungshypothese.—Unter allen theistischen Schulen ist die Stoische die einzige, welche die Unsterblichkeit der Seele geradezu läugnet. Selbst Lipsius ist hier nicht im Stande, etwas zu ihrer Vertheidigung zu sagen; Physiol. Stoic. III. 11. Auch glauben sie nichts von künftigen Strafen und Belohnungen; Cic. Tusc. I. 5. Senec. ad Marciam. p. 776. Wie physisch sie sich zum Theil die Wiedervereinigung der Seelen mit dem Aether gedacht haben, kann man aus Cic. Tusc. I. 19. sehen; wenn anders diese Erklärung ächt stoisch ist. Indessen gestehen sie doch, so viel man aus einzelnen Aeußerungen, in denen sich aber die verschiedenen Individuen dieser Schule gar nicht gleich sind, schließen darf, der Seele ein langes Leben nach dem Tode, und in diesem künftigen Leben einen hohen Grad der geistigen Vollkommenheit und Glückseligkeit zu. Arriani Epictet. III. 13. p. 413. ταυτα τις ενθυμεισθαι εχων, και βλεπων τον ηλιον και σεληνην και αστρα, και γης απολαυων και θαλασσης, εφημος εστιν ου μαλλον ή και αβοηθητος. So oft aber eine Weltverbrennung vorüber, und durch die Kraft des unzerstörbaren Aethers oder Feuers eine neue Welt entstanden ist, (und das ist allzeit ganz die nämliche Welt): so oft kehren die Seelen wieder in ihre vorigen Körper, und zugleich in alle Verhältnisse des vorigen Lebens zurück; s. die in Lipsii Physiol. Stoic. II. 22. und in Jac. Thomasii Stoica mundi exust. Diss. I. 10. gesammelten Stellen. Jedoch kann man auch hier nichts Allgemeines von einem System der ganzen Sekte sagen. Einige verwarfen diese Weltverbrennungen; einige ließen alle, andere nur die vollkommensten Seelen bis zu diesem Zeitpunkte fort-

leben; einige sagten, die so nach einander folgenden Welten und stets wieder auflebenden Menschen wären sich nicht völlig, sondern nur im allgemeinen, ähnlich. — Ob Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele geglaubt habe: das ist eine Frage, bey der es niemals zu einer gründlichen Entscheidung kommen kann, weil sich Aristoteles nirgends darüber erklärt hat. Jedoch wissen auch seine eifrigsten Gegner, wie Attikus und Plotin, (ap. Euseb. Praep. euangel. IX. 10. 11.) nichts gegen ihn aufzubringen, als nichtige Konsequenzen aus seinen psychologischen Grundsätzen, und denn das System seines Schülers, des Dicäarch, welcher die Unsterblichkeit der Seele offenbar leugnete. Auch neuere Peripatetiker, und unter andern Pomponaz in seiner berühmten Schrift de Immort. an. wo cap. 15. die Unerweislichkeit dieser Lehre aus den Grundsätzen der Aristotelischen Philosophie schlechterdings behauptet wird, haben diesen Verdacht genährt. — Herr Prof. Mayer (Sokr. Denkw. S. 159 ff.) zweifelt, ob Sokrates die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe. Allerdings ist das gänzliche Stillschweigen des Xenophon, der alles beygebracht hat, was dem Sokrates zum Ruhme und zur Vertheidigung gereichen konnte, ein wichtiger Umstand; gegen welchen das nichts beweist, was Sokrates beym Plato sagt: jedoch auch Plato läßt ihn in der Apologie (Tom. I. p. 40. seqq.) mit einer ziemlichen Kälte und Unentschiedenheit davon sprechen. Indeß machen es doch die Grundsätze des Plato und Xenophon höchst wahrscheinlich, daß die Unsterblichkeit der Seele ein Hauptgegenstand der Sokratischen Schule war; wenn sich gleich Herrn Mayers Zweifel nicht unmittelbar widerlegen lassen. Man lese, was Tennemann (Lehren der Sokratiker von der Unsterblichkeit S. 549, ff.) über diesen historischen Zweifel sagt.

# Anhang zum andern Buche.

## Skeptische Fragen, in Beziehung auf den Begriff des Unendlichen.

### §. 1035.

Raum und Zeit, betrachtet als sinnliche Formen des Vorstellungsvermögens, (653, 654) können mittelst der Phantasie, nicht anders gedacht werden, denn unendlich. Indem nun aber die Vernunft kraft ihrer Ideen vom Möglichen und Nothwendigen und der damit zusammenhangenden Gesetze, theils überhaupt die Realität, theils insbesondere die Unendlichkeit von Raum und Zeit, selbstmächtig verneinet (658): so entstehet daraus in allen dahin grenzenden Begriffen ein gegenseitiger Widerstreit zwischen der Vernunft und Phantasie; der unrichtig *) angesehen wird für einen Streit der Vernunft mit sich selbst.

*) So scheint es mir wenigstens. Die meisten, welche diese von Kanten so genannte Antinomie widerlegen, suchen zu zeigen, daß zwischen den Sätzen und Ge-

gensätzen, die er aufführt, überhaupt kein wahrer Widerstreit sey; Mich hat diese Vorstellungsart nicht befriedigt. Indessen kann man doch, außer den so oft angeführten Schriften, das lesen, was Maaß in den Antinomien der Vernunft, und der Verfasser des Versuchs über Gott, die Welt und die mensch. Seele, S. 365 ff. darüber sagen. Auf jeden Fall habe ich durch die Veranlassung der Kantischen Antinomie erst gelernt, wie ich meine skept. Fragen, welche ich von jeher diesem Bande anzuhängen pflegte, zu ordnen und anzusehen hatte. Die weitläuftigsten Widerlegungen sind auch hier die Stattlerischen; Stattlers Anti-Kant, II. Th. S. 157, ff.

§. 1036.

Dieser gegenseitige Widerstreit zwischen der Vernunft und Phantasie (1035) ist vorzüglich bemerkungswerth 1) in Ansehung der Theile und 2) der Größe alles Ausgedähnten; 3) in Ansehung des Ursprunges aller Zeitfolge.

§. 1037.

I. In Ansehung der Theile des Ausgedähnten (1036). Die Vernunft fodert in der Materie absolut einfache Substanzen: die Phantasie theilt die Materie, als ausgedähnt und im Raume, bis ins Unendliche; vergl. §. 1038. mit 1039.

§. 1038.

Wenn die Materie zusammengesetzt ist aus unendlich theilbaren Atomen: besteht sie nicht denn

aus einer schlechterdings unbestimm- und ungedenkbaren Vielheit von Theilen? Muß nicht die Materie, als ein Zusammengesetztes, gegründet seyn in dem Einfachen? Wie mag aber eine unbestimmbare Vielheit von Theilen den Grund enthalten von dem Zusammengesetzten? Sind aber die Einheiten der Materie numerisch bestimmt: wie kann sie unendlich theilbar seyn? Muß sie nicht demnach aus absolut einfachen Substanzen bestehen?

§. 1039.

Sind Ausdähnung und Raum nichts weiter als Schein: warum kann sich der Verstand nicht davon los machen? Muß nicht jeder gedenkliche Theil des Ausgedähnten aus mehreren Ausdähnungen, so wie jeder gedenkliche Theil des Raumes aus mehrern Räumen, bestehen? Oder wie bewirkt man es, daß man Theile des Ausgedähnten als nicht ausgedähnt, Theile eines Raumes als nicht räumlich denke? Muß nicht diesemnach jeder Theil der Materie, sofern er ein Theil des Ausgedähnten und in einem Theile des Raums ist, selbst ausgedähnt seyn, und mithin die Materie theilbar seyn bis ins Unendliche?

§. 1040.

II. In Ansehung der Größe des Ausgedähnten (1036). Die Vernunft will das Ausge-

dähnte und, als ein solches, die Welt, begrenzt: die Phantasie will entweder die Welt selbst, oder außer ihr den leeren Raum unbegrenzt und unendlich; vergl. §. 1041. mit 1042.

§. 1041.

Ist die Welt unbegrenzt: besteht sie nicht denn aus einer unbestimm- und ungedenkbaren Vielheit von Theilen? Hat nicht die Welt, sofern ihre Theile zugleich und gegeben sind, eine bestimmte und bestimmbare Größe? Hat nicht überdem die Welt, als ein Körper, eine Figur? und ist nicht da, wo Figur ist, Begrenzung des Ausgedähnten? Oder soll der leere Raum unendlich seyn: ist nicht die Vielheit der Räume aus denen der ganze Raum besteht, sofern alle Theile des Raumes zugleich und gegeben sind, ebenfalls bestimmt? Muß nicht also die Welt, sowohl als der Raum, begrenzt und endlich seyn?

§. 1042.

Muß nicht die Welt, um begrenzt zu seyn, begrenzt seyn von Etwas? Ist nun außer der gesammten Welt nichts: wovon ist sie begrenzt? Wenn Figur die Begrenzung des Ausgedähnten ist: wie mag die Welt, dafern sie von nichts begrenzt ist, eine Figur haben? Oder, sey auch die Welt begrenzt von dem leeren Raum und in sofern endlich:

ist nicht denn der leere Raum außer der Welt unendlich? Denn giebt es einen außerweltlichen Raum: wodurch wird er begrenzt, wenn außer ihm Nichts ist? Giebt es nicht also auf jeden Fall etwas unendlich Ausgedähntes? sey es nun die Welt, oder der Raum außer ihr.

Cartes sagt, die Welt ist unbegrenzt, um nicht zu sagen, sie ist unendlich; (indefinitus, infinitus). Ueber den wahren Verstand dieses Ausdrucks s. Claubergii Defensio Cartesiana C. 33. Opp. p. 1074. le Grand Instit. Phil. V. 1. p. 302. Diese sinnliche Vorstellungsart von der Unermeßlichkeit des Ausgedähnten ist dem Menschen so natürlich, daß viele, welche in andern Rücksichten Bedenken trugen, der Welt die Unermeßlichkeit beyzulegen, doch wenigstens außerhalb der Welt, einen unendlichen leeren Raum, (und zwar als etwas an sich, als einen reelen Gegenstand), angenommen haben. Die Kirchenväter suchten auf diese Art sogar die Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes anschaulich zu machen; eben das thut auch Philo (Opp. p. 461. p 592). Es ist bekannt, wie sehr der scharfsinnige Morus (Euch. Met. C. 8.), Raphson in dem Tr. de Spatio, ente reali et infinito, ja selbst Newton und Clarke, (in dem Recueil de des-Maiseaux), dieser Idee anhängen. Wollte man die Konsequenzen, welche Sextus (adu. Phys. II. 1. p. 639.) aus den Lehrsätzen des Aristoteles ziehet, gelten lassen: so wäre auch dieser Philosoph nicht frey davon gewesen.

§. 1034.

III. In Ansehung des Ursprungs aller Zeitfolge (1036). Die Vernunft setzt aller Zeit einen

Anfang und mithin einen Anfang der gesammten Reihe von aufeinanderfolgenden Dingen in der Vergangenheit. Und um diesen Anfang zu erklären nimmt sie an ein zeitlos ewiges Wesen, welches die erste der vergangenen Begebenheiten gewirkt, oder vielmehr den zur Welt gehörigen Wesen, deren auf einander gefolgte Wirkungen die gesammte Vergangenheit ausmachen, das Daseyn gegeben habe. Die Phantasie denkt eine vergangene Ewigkeit als eine unendliche, anfanglose Folge von Begebenheiten; vergl. §. 1044. mit 1045.

§. 1044.

Hat die gesammte Vergangenheit keinen Anfang: so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine unendliche Reihe von Begebenheiten vergangen. Wie mag aber eine unendliche Reihe von Begebenheiten zählbar seyn? Wenn sie aber zahlenlos ist: ist sie nicht denn durchaus unbestimmbar und ungedenklich? Muß sie nicht vielmehr, als nun vollendet, auch bestimmt seyn? Ist sie aber bestimmt: ist nicht denn eine der vergangenen Begebenheiten die erste; und hat nicht sofern die ganze Reihe einen Anfang? — Wenn die Reihe der vergangenen Begebenheiten anfangslos und unendlich ist: giebt es nicht denn, man möchte sie nun denken in dem Bild einer Linie, oder eines Zir-

kels, gegen den Grundsatz der Kausalität, eine ewige Folge von Wirkungen ohne eine erste Ursache? Muß nicht diesemnach die Thätigkeit der Weltsubstanzen, und weil ein ruhendes, nicht wirkendes Daseyn ungedenkbar ist, selbst das Daseyn der Weltsubstanzen, einen Anfang haben? Erfodert nicht die also einleuchtende Unmöglichkeit einer ewigen Reihe von Wirkungen ohne eine erste Ursache, das transzendentale Daseyn eines zeitlos ewigen Wesens, welches den ursprünglichen Grund in sich hat von aller Zeitfolge und von aller zeitmäßigen Kausalität, und also von dem Werden der Weltsubstanzen, in denen Zeitfolge und zeitmäßige Kausalität bestehet? — Müßte nicht dieses zeitlos ewige Wesen, als ausdrücklicher Schöpfer der Weltsubstanzen und als der Ursprung aller Zeitfolge und zeitmäßigen Kausalität, gedacht werden in sich selbst ohne alle Zeitfolge, und sein ewiges Wirken und Daseyn ohne alle zeitmäßige Kausalität? Müßten nicht, diesem gemäß, alle Ideen seines Verstandes, alle Thätigkeiten seiner Kraft ewig vorhanden und vollendet seyn, ohne allen Wechsel von Zuständen? Wie wäre, namentlich ohne das ewige Beysammenseyn aller möglichen Ideen, in ihm, als dem Urheber und Regierer der Welt, möglich die göttliche Vorherwissenheit

und die (menschlicher Weise also gedachte) Wahl der allervollkommensten Welt?

§. 1045.

Setzt man der gesammten Vergangenheit einen Anfang: setzt man nicht denn vor der erfüllten Zeit eine leere? Wie mag aber die Vergangenheit begrenzt werden, durch eine leere Zeit, welche Nichts ist? Oder soll die leere Zeit Etwas seyn: was ist sie anders, als eine vorweltliche Reihe von Begebenheiten? Ist das unendlich Vergangene darum unmöglich, weil es für das Vorstellungsvermögen unerschöpflich ist? Wie konnte die außerweltliche Ursache der Kausalität in der Welt die Kausalität anfangen, ohne zu der ersten Weltwirkung bestimmt zu werden durch einen vorhergegangenen Zustand, der wiederum Ursache war? Und wie soll dieser Zustand in ihm bestimmt worden seyn anders, als durch einen Zustand der rückwärts mit einem andern Zustande ursachlicher Weise verknüpft war *), und so bis ins Unendliche? — Wenn man eine erste Ursache aller Weltwirkungen denkt als Urheber von dem Daseyn der Weltsubstanzen: setzt man nicht denn eine Schöpfung aus Nichts? **). Soll auch der Ausdruck Schöpfung aus Nichts, das Nichts nicht geltend machen, wie einen Stoff, sondern nur vernunftmäßige Rücksicht andeuten auf

die unendliche und unbegreifliche Macht Gottes: wie mag, auch durch unendliche Macht, das werden, was nicht war? Wollte man die Macht Gottes hier als Kraft denken: wäre sie nicht denn eine Art von Stoff? und entstünde nicht so das der Schöpfung aus Nichts entgegengesetzte System der Emanazion? Wollte man die Selbstständigkeit der Weltsubstanzen aufheben, oder beschränken, wie Spinoza; oder sie, nach der Weise der Stoiker und des Origenes, betrachten als das ewige Objekt und Werkzeug der göttlichen Kraft: wäre nicht in beyden Fällen der Begriff der Schöpfung aufgehoben? Wie soll man denken ein ewiges Daseyn, ohne ewiges Wirken? oder ein ewiges Wirken zeitlos ohne Aufeinanderfolge von Thätigkeiten? Wie können Wirkungen, ohne selbst aufeinander zufolgen, mit aufeinander folgenden Dingen zugleich seyn? Warum ist es zur höchsten Vollkommenheit des göttlichen Verstandes nicht hinreichend, daß in ihm enthalten sey die Fülle aller möglichen geistigen Kräfte? und wie beweiset man, daß dazu erfodert werde das vollendete Beysammenseyn aller möglichen geistigen Wirkungen oder Ideen? Wird überhaupt das unendliche Wesen veränderlich, wenn die Aeußerungen der in ihm vollendeten allmöglichen Vollkommenheit nach ein-

ander folgen; indem doch der innere Zustand unverändert bleibt, in Ansehung der Beschaffenheit und Größe? Wären nicht allgemeine Uebersichten des Möglichen, und weite Vorhersehungen des künftig Wirklichen in dem göttlichen Verstande, hinreichend zur Wahl der vollkommensten und zur vollkommensten Regierung der gewählten Welt? ***)

*) Clarke geräth hier mit sich selbst in Widerspruch, indem er (Daseyn Gottes, S. 14. ff.) die Möglichkeit einer ewigen Kausalreihe leugnet, und dennoch die göttliche Ewigkeit als eine unendliche Reihe von aufeinanderfolgenden Zuständen vorstellt. Cochius (s. Hißmanns Magazin IV. B.) meint eine Auskunft zu finden, wenn er sagt: eine ewige Reihe von Ursachen und Wirkungen, ohne eine erste Ursache, sey nicht möglich; allein das ewige Daseyn des unendlichen Wesens, wenn es auch als eine Aufeinanderfolge gedacht werde, sey darum nicht eine Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen: folglich könne in sofern eine ewige Zeit, ohne Widerspruch mit jenem Grundsatz von der Unmöglichkeit ewiger Kausalreihen, als aufeinanderfolgend gedacht werden. Hier bleiben noch zwey Fragen übrig: 1) wie ist eine ewige Folge von Zuständen in einem Wesen, ohne Kausalverbindung der Zustände, gedenklich? 2) wenn sie gedenklich ist in dem unendlichen Wesen: warum ist sie weniger gedenklich in der Materie? Die Beantwortung der zweyten Frage wäre ein gültiger Beweis von der Unmöglichkeit einer ewigen Materie. —, Läßt sich am Ende auch die Unmöglichkeit einer ewigen Kausalreihe nicht apodiktisch beweisen: so folgt doch daraus nichts für die Möglichkeit ewiger Menschen- und Thiergeschlechter; Gespr. über den Atheismus S. 30 —.

So wie der Herr Koadjutor von Dalberg (Universum S. 12 ff.) den Begriff des Veränderlichen und Unveränderlichen bestimmt: ist in der Gottheit ebenfalls keine Aufeinanderfolge von Thätigkeiten gedenkbar. Jedes endliche Wesen, dieß ist der Sinn seines Systems, ist ein Inbegriff gewisser Fähigkeiten; von denen jedesmal nur einige, durch äußerliche Verhältnisse erweckt werden; indeß die übrigen gleichsam schlummern und todt da liegen. So wie die Zeit den Faden nach und nach abwickelt: so lebt eine dieser Fähigkeiten nach der andern auf, und stirbt, nach einem Augenblicke von Daseyn, wiederum zur Vergangenheit hin. In dem unendlichen Wesen aber (S. 105 ff.) sind alle Fähigkeiten auf einmal wach, weil ihre Wirksamkeit durch nichts eingeschränkt wird, noch auch, um rege zu werden, äußerlicher Einflüsse bedürfen. — Hier kommt es auf den Hauptsatz an: daß die Kräfte eines Wesens, welches frey von Verhältnissen mit andern ist, alle zugleich, in ihrer ganzen möglichen Thätigkeit seyn müssen. Werden sie auch nicht durch äußerliche Ursachen gehindert: so können sie doch durch innerliche Bestimmungen eingeschränkt werden. Jedoch ich weis hier nicht zu entscheiden. — Die scholastischen Theologen erklärten sich meist alle für die so genannte aeternitatem fixam, momentaneam, wovon Boethius, (Consolat. philos. p. 157) zuerst einen Begriff versucht zu haben scheint. Jedoch ist auch die aeternitas successiua mit unter von sehr strengen Orthodoxen vertheidigt worden; z. B. von Clarken, welcher sich (Daseyn Gottes, 56.) auf Tillotson beziehet; auch von Crusius (Met. §. 55. 255.) und vielen andern. Ploucquet (Philos. contemplat. p. 272) beweiset eben diese Erklärung der göttlichen Ewigkeit, aus seinem Begriffe von der höchsten Thätigkeit des unendlichen Wesens, welche er als eine Grundeigenschaft desselben betrachtet.

**) Die Ewigkeit der Materie ist so gewiß von allen heydnischen Weltweisen geglaubt worden, als es gewiß ist, daß die sich selbst überlassene Vernunft auf den Gedanken einer Schöpfung aus Nichts nicht kommen konnte; und **Mosheim** hat in seiner dem Cudworthischen Werke beygefügten Abhandl. de Creatione ex nihilo unwiderſprechlich dargethan, daß diese Lehre eine Eigenheit des christlichen Systems ist. Die, welche sie bey den Griechen zu finden geglaubt haben, (Clem. Alexandr. Strom. V. p. 701. Huet. Qu. Alnet. II. 5. Cudw. Syst. intell. Tom. I. p. 752 ff.) sind einestheils durch die Hypothese vom Ursprung der griechischen Weltweisheit aus der jüdischen Religion, anderntheils durch den Mißverstand des μη ὄντος, (welches bald Accidenz im Gegensatz der Substanz, bald das Sinnliche im Gegensatz des Intelligibeln, bald auch die erste formlose Materie im Gegensatz der geformten Körper bedeutet), im **Plato** und **Aristoteles** hintergangen worden. Wenn z. B. **Aristoteles** von Philosophen redet, welche behaupten, πάντα ἐκ τοῦ μη ὄντος γενέσθαι: so bestreitet er nicht die Schöpfung aus Nichts, sondern den Gedanken, daß es nur Accidenzen gebe, und keine selbstständigen Dinge; ferner der Satz, alles ist aus Nichts hervorgebracht, heißt nur so viel: aus einer formlosen Materie. Jedoch haben auch unter den Christen viele die Ewigkeit der Materie behauptet, und namentlich **Origenes**; welcher sie daher bewies, weil die Gottheit von Ewigkeit her thätig gewesen seyn müsse. Daher schreibt man ihm gemeiniglich den Widersinn einer ewigen Schöpfung zu. **Origenes** redet aber nur von einer ewigen Wirksamkeit Gottes, weil es ihm ungedenklich ist, daß die unendliche Kraft jemals ohne Gegenstand, die unendliche Weisheit jemals ohne ein Kunstwerk gewesen seyn solle. Daraus schließt er, ohne sich weiter in eine nähere Bestimmung des Begriffs der Ewigkeit einzulassen, auf ewige Wel-

ten, welche vor dieser Welt gewesen wären — und dieser Welt nachfolgen müßten; de Principiis l. 2. Opp. Tom. I. p. 57. seqq. wo er ausdrücklich sagt: ein Schöpfer lasse sich so wenig ohne Geschöpfe denken, als ein Herr ohne Knechte: wenn man also sage, es sey je in der Ewigkeit nichts Erschaffenes gewesen, so sage man, Gott habe erst einmal angefangen allmächtig zu seyn; vergl. III. 5. p. 149. und die von de la Rue in der Anm. z. l. 2. aus dem Methodius (ap. Phot. Cod. 235) angeführte Erklärung des Origenistischen Systems. Wenn Origenes nichts desto weniger II. 1. p. 78. seine Verwunderung darüber bezeigt, wie so große Männer, (die griechischen Weltweisen) die Ewigkeit der Materie behaupten konnten: so verstehet er eine ewige von Gott unabhängige und gleichsam von seiner Substanz unterschiedene Materie. Denn seinem System nach, welches auch hier dem gnostischen sehr nahe kommt, ist die Schöpfung ein endlicher Ausfluß endlicher Dinge, aus der Fülle der unendlichen Kraft, und in so fern Emanazion; welche Adelung (Gesch. d. Ph. für Liebhaber, I. Th. S. 190, ff.), mit Recht als eine bey den alten Völkern herrschende Idee ansiehet. Wir haben neuerlich darüber eine kleine aber sehr gründliche Schrift erhalten: Kleukers Natur und Urspr. d. Emanationslehre. — Aber eben darum, weil die Schöpfung aus Nichts ein christlicher Lehrsatz, und ein weit außer den Gränzen der Vernunft liegender Gedanke ist, kann und darf man sie nicht zu einem Hauptstücke der natürlichen Theologie machen; zumal da die Atheisten mit der Ewigkeit der Materie auch nicht den allermindesten Vortheil erlangen. Denn der Widersinn ihres Systems bleibt allzeit derselbe, wenn sie den Ursprung der Zusammensetzungen und Bildungen der Körperwelt erklären sollen; der Stoff derselben sey ewig, oder einmal hervorgebracht. Wer nicht wüßte, daß Kant die Wirklichkeit Gottes und alle

Eigenschaften desselben für unerweislich erklärt: der möchte vielleicht seinem System von dieser Seite einen höhern Grad von Rechtgläubigkeit zu schreiben, weil in demselben auf die Schöpferkraft Gottes sehr ernstlich gedrungen wird. Allein man muß nicht vergessen, daß das subjektiser Weise und mit Ablehnung aller theoretischen Gründe nur also angenommen oder postuliert wird; s. Heydenreichs Ph. d. n. Rel. XIX. Betr. Im übrigen ist es sehr richtig, was Herder (Aelteste Urkunde I. B. S. 13. 19. 333.) sagt, daß die, welche die Entstehung der Welt aus einer ewigen von der Gottheit unabhängigen Materie erklären wollen, die Welt auf eine andere Weise aus Nichts entstehen lassen. Denn wiefern eine ewige, von dem unendlichen Wesen unabhängige Materie kein Begriff ist, sofern ist sie allerdings Nichts. Locke (IV. 10.) giebt einige Regeln, wie sich der Verstand gegen den Gedanken der Schöpfung aus Nichts verhalten solle. — Aristoteles behauptet nicht allein die Ewigkeit der Materie, sondern sogar die Ewigkeit der Welt; nämlich des Himmelsystems; de Coel. I. 9. 10. II. 1. Phys. VIII. 2. 15. daß er die Ewigkeit der Menschen- und Thiergeschlechter geglaubt habe, kann man nicht sagen. Wenn Censorin (de D. N. Cap. 4.) eben diese Meinung den Pythagoreern zuschreibt: so setzt er vermuthlich die Aechtheit des so genannten Ocellus Lucanus voraus, dessen Tr. de Vniuerso sich in Gale Scr. mythol. befindet. Burnet, und neuerlich Meiners, (H. de Deo p. 312. seqq.) haben sehr gut gezeigt, daß diese Schrift das Werk irgend eines Peripatetikers im ersten Jahrhunderte seyn müsse. Nach dem Auctor de Plac. philos. II. 4. hätte sogar Xenophanes die Welt für ewig gehalten; vergl. Stobaei Ecl. phys. I. 24. Dieser Schriftsteller setzt noch den Parmenides und Melissus hinzu. Ein neuer Vertheidiger der Ewigkeit der Welt und des Menschengeschlechts ist der Verf. der ältesten Urk-

und Menschengeschichte. Hume (Ess. Vol. II.) und der Verf. des Buchs le monde, son origine cet. scheinen nur ein sehr hohes Alter der Welt, gegen die mosaische Geschichte, behaupten zu wollen. Von den ungeheuern Zeitrechnungen einiger alten Völker s. Gassendi Phys. Sect. I. Membr. I. Cap. 6.

***) Diese unendlich weiten Vorhersehungen in die Zukunft setzen die Socinianer an die Stelle der absoluten Vorherwissenheit, welche sie ihrer Lehre von der Zufälligkeit der freyen Handlungen aufopfern. 1399.

§. 1046.

Der in diesen gegenseitigen Fragen (1038, 1039, 1041, 1042, 1044, 1045) dargestellte Widerstreit der Vernunft und Phantasie (1035) kann in verschiedenen Köpfen einen verschiedenen Ausgang haben; und sich entweder zum Vortheil der Vernunft, oder der Phantasie endigen, oder da wo Vernunft und Phantasie gleich stark auf den Verstand wirken, ganz unentschieden bleiben.

---

§. 1047.

Aus dem Gange des menschlichen Verstandes in jenen Untersuchungen, siehet man deutlich, daß der menschliche Verstand, sofern er von der Denkart der Phantasie abhängt (1035), nicht vermögend ist, sich das Endliche zu denken, wiefern er dieß-

falls nicht vermögend ist, sich Ausdähnung und Zeit anders zu denken, als unendlich; daß die Idee vom Endlichen nichts anders ist, als der Begriff von Theilen und Absätzen einer unendlichen Ausdähnung und Zeit; und daß der Mensch daher fähiger und geneigter ist, sich die Materie in ihren Theilen, und die Welt in Ansehung ihrer Größe und ihrer vergangenen Dauer unendlich zu denken, als endlich; und daß die Idee vom Unendlichen, nichts anders ist, als die Idee einer unerschöpflich vermehrbaren Größe. Der Hang der menschlichen Phantasie zu der Idee des Unendlichen, liegt vornehmlich darinn, daß das Nichts in ihr nicht vorstellbar ist, und indem die Vernunft es denkt, von jener wiederum vorgestellt wird unter einem Bilde und also wie Etwas: dergestalt, daß der Gedanke des Nichts, als Ende von allem Wirklichen, nie zu Stande kommt.

§. 1048.

Jene Idee des Unendlichen, in welcher nur gedacht wird eine unerschöpfliche Vermehrbarkeit aller Größe (1047), ist das mathematisch Unendliche, nicht das metaphysische.

Ueber diesen Unterschied s. Wolfii Ontol. §. 797. seqq. Jedoch auch die scharfsinnigsten Untersuchungen über das Unendliche sind ohne Resultat und alle Strei-

tigkeiten darüber ohne Entscheidung geblieben. Indessen kann man doch nachlesen Locke II. 5. Reimarus V. R. I. Abh. Käſtners Analyſis, gleich vom Anf. Lamberts Architektonik II. B. 33. Kap. über Hobbeſens und Carteſens Lehrſätze Moſhem. ad Cudw. Syſt. intell. Tom. II. p. 760, ſeqq.

§. 1049.

Zu dem Gedanken des metaphyſiſch Unendlichen (1048) hat der menſchliche Verſtand keine Unterſtützung, außer der, welche die Vernunft ihm verleihet, indem ſie ihm z. B. in der Idee des höchſten Weſens das Prädikat des Endlichen als unmöglich und mithin das Prädikat des Unendlichen als nothwendig darſtellt; (671, 672).

§. 1050.

Will der Verſtand dieſer Vernunfteinſicht (1049) ein Objekt geben: ſo verwandelt er das metaphyſiſch Unendliche ſogleich wiederum in das mathematiſche (1048).

Digitized by Google

Princeton University Library
32101 068580073

Digitized by Google

Digitized by Google